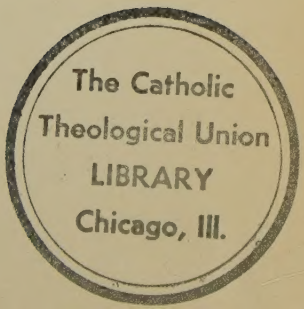
LES GRANDS CŒURS

M. D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

ARISTOTE

FLAMMARION, ÉDITEUR


The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

1.00

9+

2364

Volumes parus :

FRANCIS JAMMES. — *LAVIGERIE.*

GEORGES GOYAU. — *SAINT BERNARD.*
de l'Académie française.

COLETTE YVER. — *SAINT PIERRE.*

HENRI-ROBERT. — *MALESHERBES.*
de l'Académie française.

M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. — *ARISTOTE.*

La collection « Les Grands Cœurs » publiera des ouvrages de :

M. René Bazin, de l'*Académie française ;* Mgr Julien, de l'*Institut ;* Général Weygand ; M. Pierre de Nolhac, de l'*Académie française ;* R. P. Sertillanges, de l'*Institut ;* duc de La Force, de l'*Académie française ;* R. P. Janvier ; Professeur Letulle, de l'*Académie de Médecine ;* R. P. Théolier ; MM. Émile Baumann Abel Bonnard, Charles Le Goffic, Mme Marie Gasquet, etc., etc.

C'est le propre des grands cœurs de découvrir le principal besoin des temps où ils vivent et de s'y consacrer.

P. LACORDAIRE.

ARISTOTE

Il a été tiré de cet ouvrage :
vingt-cinq exemplaires sur papier de Hollande
numérotés de 1 à 25,
et cent exemplaires sur papier teinté
vélin pur fil Lafuma
numérotés de 26 à 125.

R 7 4
.76

LES GRANDS CŒURS

M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

WITHDRAWN

ARISTOTE

HOLY CROSS PROVINCE
PHILOSOPHY DEPT.

The Catholic
Theological Unio
LIBRARY
Chicago, Ill.

E. FLAMMARION, ÉDITEUR

Droits de traduction, d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.
Copyright 1928,
by Ernest Flammarion.

TABLE

AVANT-PROPOS VII

I. L'HOMME. — § 1. Premières années. A l'école de Platon. — § 2. Départ d'Athènes. — § 3. Préceptorat en Macédoine. Alexandre le Grand. — § 4. La fondation du Lycée. — § 5. Dernières années. — § 6. L'œuvre accomplie. — § 7. Aristote intime 9

II. L'ÉCRIVAIN. — § 1. L'opinion des anciens. — § 2. Mérites véritables 30

III. LE SAVANT. — § 1. La science avant Aristote. — § 2. Aristote historien. — § 3. Le naturaliste. — § 4. La finalité dans la nature. — § 5. Aristote astronome. . 40

IV. LE LOGICIEN — § 1. L'intelligence et le réel. — § 2. L'intelligence et l'expérience. — § 3. Le lien des idées. La définition. — § 4. Le syllogisme. — § 5. L'organisation de la science. — § 6. Science et philosophie. 55

V. LE PHILOSOPHE. — § 1. L'analogie de l'être. — § 2. La substance. — § 3. La philosophie du mouvement.— § 4. La causalité 74

VI. LE THÉOLOGIEN. — § 1. La théologie platonicienne. — § 2. Le monde des esprits. — § 3. Dieu. — § 4. Insuffisances. 88

VII. LE MORALISTE. — § 1. L'inquiétude morale. — § 2. La fin de l'homme. Le bonheur. — § 3. Le plaisir

et le bien. — § 4. Le devoir. — § 5. La liberté. — § 6. Vertus morales et contemplation. — § 7. Portrait du magnanime. — § 8. Portrait de l'homme du monde. — § 9. Le juste milieu de la vertu. — § 10. L'amour de soi. — § 11. L'amitié. 100

VIII. LE SOCIOLOGUE. — § 1. Politique et morale. — § 2. La cité. — § 3. La Nation et l'Etat. — § 4. L'Etat la Famille. et — § 5. Le citoyen. — § 6. La forme du gouvernement. — § 7. Le bien commun. — § 8. La vertu civique. — § 9. La personne humaine. 132

IX. L'ÉDUCATEUR. — § 1. Les droits de l'Etat sur l'enfant. — § 2. L'éducation physique. — § 3. L'instruction. — § 4. L'éducation morale. — § 5. L'absence de formation religieuse. 152

X. LE CRITIQUE D'ART. — § 1. L'art en général. — § 2. Les beaux-arts. — § 3. Imitation de la nature et originalité de l'art. — § 4. Le plaisir esthétique. — § 5. La « catharsis ». — § 6. La tragédie. — § 7. L'art d'écrire. 166

XI. ARISTOTE ET LA PENSÉE CHRÉTIENNE 185

AVANT-PROPOS

Le mot du Père Lacordaire, qui sert d'épigraphe à la collection pour laquelle cet essai sur Aristote a été écrit, est de lui-même une réponse à qui s'étonnerait de voir compter le Philosophe parmi *les grands cœurs* qui ont aimé les hommes.

Plus que nul autre, en effet, Aristote sut « découvrir le principal besoin de son temps » et « s'y consacrer » avec vaillance.

Mais son œuvre déborde amplement la Grèce païenne du IV^e^ siècle avant l'ère chrétienne.

L'humanité entière, l'humanité, même renouvelée par le christianisme, est tributaire de l'effort splendide de son ample et lucide intelligence.

I

L'HOMME

§ 1. — *Premières années. — A l'école de Platon.*

Vers l'année 366 av. J.-C., Platon revenait de Sicile, l'âme lourde de désillusion. L'échec subi par lui vingt ans auparavant, lorsqu'il avait pour la première fois expérimenté, auprès du roi de Syracuse, la difficulté de faire admettre par un chef d'Etat son idéal politique, cet échec venait de se renouveler cruellement : le nouveau roi, Denys, tout fraîchement couronné, et qui avait prié Platon à sa cour, ne s'était pas montré plus docile que son père. L'enthousiasme de Dion, favori du jeune monarque, grand ami de Platon et prônant, indiscrètement peut-être, ses théories, n'avait servi de rien. Dion, devenu bientôt suspect, s'était vu exilé. Platon, impérieusement retenu à la cour, avait pu

se croire prisonnier. Enfin libéré, il avait hâte de se retrouver à Athènes sous les gais ombrages familiers de l'*Académie,* entouré de ses véritables disciples.

Or, si son merveilleux génie avait pu, à ce moment, prévoir l'avenir, quelle joie n'eût-il pas éprouvée en apercevant, parmi les jeunes gens venus à sa rencontre, cet étranger de dix-sept ou dix-huit ans, de mise élégante, un peu trop recherchée peut-être au goût d'Athènes, et qui lui fut présenté sous le nom d'Aristote, fils de Nicomaque, comme arrivé de l'année précédente vers le temps où lui-même s'embarquait pour Syracuse ! Quelle revanche du moins sur ses déboires de réformateur politique, s'il eût deviné la valeur exceptionnelle de ce disciple aux apparences assez ordinaires, sans beauté nous dit-on, les yeux petits, la bouche trop large et facilement moqueuse, mais que bientôt il appellerait « l'Intelligence » !

Ce jeune Aristote venait du Nord. Il était originaire de Thrace. Grec de bonne souche cependant, car sa ville natale, Stagire (depuis : Stavro), située au nord-est de la presqu'île de Chalcidique, non loin de la côte qui s'allonge au sud pour border l'étroit promontoire où s'élève l'Athos, était une colonie déjà ancienne.

La proximité de la Macédoine ne pouvait, il est

vrai, laisser indifférente la petite cité grecque, qui, hélas! serait absorbée bientôt, et détruite par sa puissante voisine. Mais la famille d'Aristote, descendant de médecins célèbres, était en faveur à la cour des rois de Macédoine. Son père était le médecin du roi Amyntas II. Cette situation privilégiée, si elle ne fut pas sans très grands avantages pour notre philosophe, lui valut aussi, en mainte circonstance, de graves ennuis.

Au moment où Aristote arrivait à Athènes pour achever ses études auprès des Maîtres les plus célèbres, Platon était déjà dans sa soixante-et-unième année. Mais il devait vivre encore près de vingt ans, et conserver jusqu'à la fin une extraordinaire activité d'esprit.

Pendant ces vingt années Aristote fréquenta ses leçons et fit partie officiellement de son Ecole. C'est le témoignage le plus certain et le plus significatif que nous puissions souhaiter de la cordialité de leurs relations.

Parce qu'Aristote s'éloigna des opinions philosophiques de son Maître, et parce que, dans les notes qui nous sont restées de son enseignement, il formule ses critiques avec une précision souvent acérée, l'on a soupçonné entre ces deux grands esprits une rivalité assez mesquine. Mais c'est là très mal com-

prendre la très grande souplesse de Platon, son expérience des jeunes gens, et la liberté affectueuse qui existait entre le Maître et ses disciples (les *Dialogues* en témoignent assez !) ; c'est aussi oublier que des notes de cours, des indications manuscrites rapidement rédigées (si elles traitent de philosophie surtout !) laissent peu transparaître les sentiments les plus personnels à l'auteur, ou au contraire les accusent d'une manière excessive.

« Platon et la vérité, disait Aristote, je les aime l'un et l'autre, mais la vérité plus encore ». Prenons cet aveu en son vrai et beau sens.

Aristote, l'esprit éveillé et sagace, d'une curiosité passionnée, trouve en fait son Maître en pleine crise intellectuelle. Vite oubliées les émotions de Syracuse ! Platon s'est remis à l'étude. Et — nous le savons par les *Dialogues* composés à cette époque, les plus profonds et les plus difficiles de tous — il s'est jeté avec une virtuosité dialectique inouïe dans la discussion de sa fameuse théorie des Idées, alors vivement contestée. Quoi d'étonnant dès lors si le jeune Aristote se laisse gagner à son tour par cet entraînement, et si les impressions, toujours durables, des premiers enthousiasmes intellectuels, fixent son esprit en ce point de vue critique, qui était par ailleurs de si haute importance pour tout l'ensemble de la pensée philosophique ? En tout cas,

ainsi orienté, il ne pouvait manquer de sentir profondément l'amour de la vérité qui animait les recherches de Platon. Lui-même brûlait du désir de savoir. Tel fut bien vraiment le sentiment commun qui les unit, non moins sans doute que la haute idée qu'ils se faisaient l'un et l'autre de la vie morale. Si les pages très élevées consacrées plus tard par Aristote à l'amitié, sont en partie le souvenir d'expériences personnelles, au nombre de ces dernières il est permis d'inscrire son profond attachement à un Maître aussi séduisant. Quelle verdeur de jeunesse, quelle raillerie d'intellectuel trop passionné d'idées auraient brisé commerce aussi noble ? Ou, de la part de Platon, quelle jalousie de Maître à son déclin ? Sentiments trop humains peut-être pour n'être pas vraisemblables. Mais le fait est là : mille fois en vingt ans, Aristote aurait pu trouver l'occasion de rompre et d'ouvrir école en face. S'il est resté à l'*Académie* jusqu'à la mort du Maître, c'est pour le moins par respect et vénération : mais ne serait-ce pas encore de la part d'un si haut génie, si peu timide, si peu sentimental, le plus bel acte d'amitié ?

Il ne faudrait cependant pas s'imaginer que jusqu'à trente-huit ans Aristote se soit considéré comme un élève humblement, ou prudemment, soumis à toute parole de son professeur. Un jeune Grec, fin,

intelligent, courtois, rompu à la dialectique, pouvait se permettre à Athènes une grande liberté de pensée et de parole. Le maître, impatient de dominer, n'eût pas eu les rieurs de son côté, et les rieurs étaient nombreux dans les gymnases de la légère Athènes ! Mais de plus Aristote était un travailleur. « Le liseur ! » disait encore de lui Platon. Ce simple mot permet d'entrevoir l'acharnement avec lequel Aristote se mit à étudier toutes les œuvres, anciennes ou contemporaines, qu'il était facile de se procurer à Athènes. Nous savons de plus qu'il n'attendit pas longtemps, avant de se mettre lui-même à écrire. Ses premières œuvres (elles ne nous sont malheureusement point parvenues) datent certainement de cette époque. Il enseigna aussi, sous la forme tout au moins de conférences publiques, telles qu'elles se pratiquaient dans l'école platonicienne. Bref, son activité scientifique, tout cet immense labeur dont témoigne son œuvre écrite, était dès lors commencée.

§ 2. — *Départ d'Athènes.*

A la mort de Platon, ce ne fut cependant pas Aristote qui prit la direction de l'Ecole ; celle-ci fut confiée à Speusippe, le neveu de Platon. Aristote en fut-il froissé, et faut-il voir là le motif pour lequel il quitta Athènes ? Il semble plutôt que la raison décisive de son départ fut d'ordre politique. Un parti puissant commençait à se former autour de Démosthène pour lutter contre l'ambition toujours croissante de Philippe, le roi de Macédoine. On se préparait à la guerre ; on parlait de prendre des mesures sévères contre les étrangers. Peut-être Aristote, qui, à Athènes, se classait inévitablement parmi les métèques, jugea-t-il prudent de s'éloigner. L'on n'ignorait pas ses relations suivies avec la cour de Macédoine. De là à les suspecter il n'y avait pas loin.

Aristote partit pour l'Asie-Mineure. Il débarqua sur les côtes de Mysie, dans la petite ville d'Assos, sur laquelle régnait l'un de ses amis, Hermias d'Atarnes. Mais, trois ans après, Hermias, trahi et livré aux Perses, était mis à mort. Aristote devait se réfugier à Mytilène, dans l'île voisine de Lesbos, emmenant avec lui, pour lui épargner la cap-

tivité, la nièce et fille adoptive du « tyran » malheureux, et bientôt la prenant pour femme.

Survint alors l'événement qui devait le plus marquer dans la vie extérieure d'Aristote. Philippe de Macédoine lui confie l'éducation de son fils Alexandre, âgé de treize ans.

§ 3. — *Préceptorat en Macédoine. — Alexandre le Grand.*

Quel accueil le jeune prince fit à son savant précepteur ? Comment celui-ci comprit sa mission ? Essaya-t-il, comme l'avait fait Platon à Syracuse, de former un roi à l'image de sa philosophie politique ? Quels furent ses rapports personnels avec les autres professeurs d'Alexandre ? A ces questions si intéressantes, nous ne pouvons malheureusement pas répondre avec beaucoup d'assurance. Ce qui nous est rapporté d'Alexandre le Grand, de sa nature impétueuse mais contenue, de son intelligence, de son ambition et de son activité extrêmes, nous le fait imaginer enfant turbulent, difficile, mais très attachant. D'autre part les habitudes d'esprit d'Aristote, son souci d'observer, de différencier, d'adapter l'action pratique aux circonstances, en un mot de

tenir compte des faits, des réalités, invitent à penser qu'il sut vite discerner le tempérament de l'héritier royal. Il connaissait aussi la Macédoine ; et ce que l'on sait de ses études sur l'organisation politique des cités grecques nous persuade qu'il n'était guère disposé à rêver pour n'importe quelle région une même conception idéale de l'Etat. Aristote avait à un haut degré le sens du concret, du réalisable.

Devons-nous donc lui attribuer, pour une part, la gloire précoce du jeune conquérant ? Mystère, sans doute.

L'incertitude des méthodes éducatives avait déjà vivement impressionné Platon. Tant d'hommes illustres ont eu de mauvais fils ! Les dons de l'esprit et du cœur ne viennent-ils pas des dieux plus que de l'enseignement des hommes ? Aristote se souvint peut-être de cette expérience un peu amère. Et l'on pourrait se demander si, tout en faisant de son mieux pour instruire et former son élève, il ne fut pas tenté parfois de mettre à profit surtout la situation exceptionnelle où il se trouvait, pour intéresser Philippe aux travaux qu'il avait entrepris, et dont certains nécessitaient de grandes dépenses. Car il est de fait que Philippe se montra très généreux ; par amour de la science peut-être, mais aussi par affection pour Aristote : n'alla-t-il point, pour lui être agréable, jusqu'à faire reconstruire à ses frais Sta-

gire, la ville natale du philosophe, saccagée et ruinée par la troupe ?

Mais enfin, si nous en croyons le bon Plutarque, Alexandre avait en grande estime la culture grecque ; il savait aussi se servir avec réflexion d'une intelligence hardie et prompte, et préparer avec un soin minutieux ses entreprises les plus audacieuses ; habituellement encore, et malgré de subits et terribles accès de passion qui le menèrent jusqu'au meurtre, il étonnait ses courtisans par sa tempérance et la grande maîtrise de sa volonté. Pourquoi refuser à l'influence d'Aristote d'avoir contribué au développement de ces qualités d'esprit et de caractère, si remarquables chez un monarque jeune, puissant, auquel tout réussissait ? L'on cite aussi d'Alexandre ce joli trait d'humeur impériale, qui nous le montre accessible à l'orgueil intellectuel autant qu'à celui du succès de ses armes : apprenant un jour qu'Aristote avait publié une partie de son enseignement, jusque-là secrète et réservée aux initiés, il lui en fit reproche : « En quoi serions-nous donc supérieurs au reste des hommes, si les sciences que vous m'avez apprises deviennent communes à tout le monde ? J'aimerais mieux encore les surpasser par les connaissances sublimes que par la puissance. » A quoi Plutarque ajoute qu'Alexandre tenait aussi d'Aristote le goût de la médecine, et

qu'il prescrivait remèdes et régimes à ses amis. Cet aspect bien humain de sa curiosité scientifique n'est pas le moins vraisemblable.

Cependant dès l'âge de dix-sept ans Alexandre prenait part aux campagnes militaires du roi son père. En 338 il est à Chéronée, à la tête de la cavalerie, et il s'enivre de ses premières joies de victoire devant le désastre des alliés. Athènes elle-même, malgré un dernier sursaut d'énergie, accepte la paix et, quelques mois après, l'hégémonie militaire du roi de Macédoine.

Depuis ce jour mémorable, il est clair que l'action éducative d'Aristote se fit de plus en plus discrète. Ce fut aussi, d'ailleurs, le commencement de disputes de famille et d'intrigues de palais, auxquelles le prince héritier ne fut pas étranger, et qui devaient avoir deux ans après leur sanglant dénouement : en 336 Philippe était assassiné par Pausanias. A vingt ans Alexandre montait sur le trône, et, après avoir châtié les meurtriers de son père, il commençait aussitôt les opérations militaires qui devaient immédiatement affermir son trône, et bientôt après mener ses armées victorieuses jusqu'aux Indes.

Aristote n'avait donc plus rien à faire en Macédoine. Vers la fin de 335 il est de retour à Athènes.

C'est alors seulement (il était dans sa cinquantième année) qu'il put songer à mettre à exécution

le projet, sans doute formé depuis longtemps, de fonder une Ecole.

§ 4. — *La fondation du Lycée.*

Au nord-ouest d'Athènes, près d'un bois sacré dédié à Apollon Lycien, l'on avait depuis peu construit un gymnase. Aristote choisit ce gymnase, le Lycée, pour y réunir ses disciples. Un promenoir (*peripatos,* en grec) y était attenant. C'est là que ses disciples le retrouvaient le plus habituellement, comme semble du moins l'indiquer le nom de *péripatéticiens* qui leur fut donné par la tradition.

De l'organisation de l'Ecole nous savons peu de chose. Aristote y donnait un double enseignement : l'un moins spécial, plus accessible, sorte de conférences destinées aux auditeurs libres ou au grand public, comme nous disons aujourd'hui ; l'autre strictement scientifique et que seuls les disciples proprement dits devaient pouvoir suivre. L'un et l'autre enseignement était d'ailleurs absolument gratuit.

Comment nous représenter ces leçons ? Maîtres et disciples devisaient-ils en allant et venant dans le promenoir ? L'habitude s'était-elle conservée des dialogues à la manière de Socrate ? Il vaudrait

mieux sans doute l'imaginer ainsi que d'avoir présentes à l'esprit les attitudes nobles et stylisées de *L'Ecole d'Athènes,* ou, à l'extrême opposé, l'atmosphère grise et renfermée de nos amphithéâtres de Sorbonne. Mais il est extrêmement probable, d'après la dernière manière des *Dialogues* de Platon et surtout d'après le caractère constant des écrits d'Aristote qui nous sont parvenus, que son enseignement prenait la forme de leçons suivies, et, dans le cercle plus restreint de ses disciples de choix, de leçons techniques, sévères, rigoureuses, où le charme et la liberté ne pouvaient guère venir que du dehors, des arbres voisins, consacrés au dieu de la musique, de la lumière frémissante où baignaient les collines athéniennes.

Il faudra, lecteur, vous en souvenir lorsque, dans les chapitres suivants, nous essaierons de dire quelles pensées savantes occupaient l'esprit du Maître et passionnaient ses disciples.

Tout l'ensemble des sciences alors connues était tour à tour abordé. Le sage, ou plus modestement l'ami de la sagesse, le « *philosophe* », n'en voulait ignorer aucune. Mais ce n'est pas assez dire, car, à peu près dans tous les domaines de l'esprit, sauf en mathématiques, Aristote fut un initiateur. Il fonda des sciences nouvelles, comme la logique, et, dans une large mesure au moins, la biologie ; il renouvela

par des observations étendues et précises, et par la rigueur de ses méthodes, toutes celles auxquelles il appliqua son étonnant génie : la psychologie, la morale, la politique, la philosophie proprement dite. A ce point que pendant des siècles, son Ecole, de plus en plus nombreuse cependant, ne fit guère que le répéter et le commenter. Ce fut contre lui plus tard l'un des griefs de la pensée moderne, qu'il ait pu donner à croire, par l'immensité même de son travail, qu'après lui aucun progrès n'était plus possible.

Une telle encyclopédie, pour se constituer et pour être tenue à jour, demandait, en argent et en livres, des ressources considérables. Aristote organisa au Lycée une bibliothèque, la première grande bibliothèque de l'antiquité, et peut-être aussi un laboratoire d'histoire naturelle. Les fonds qui le lui permirent venaient, comme toujours, de la cour de Macédoine.

Aristote cependant ne disposa que d'une douzaine d'années pour parfaire son œuvre.

§ 5. — *Dernières années.*

En 323 en effet, Alexandre le Grand mourait inopinément, emporté par la fièvre. A Athènes aussitôt

le parti national, anti-macédonien, releva la tête et se mit en mesure de pourchasser les étrangers. Depuis deux ans Aristote, à la suite de la disgrâce et de la mort cruelle infligées à son neveu le rhéteur Callisthènes, s'était brouillé avec Alexandre. Mais ce fait d'ordre privé n'avait pu apaiser les rancunes athéniennes. Contre lui on usa du moyen classique employé depuis plus d'un siècle, à tort ou à raison peu importait, pour se débarrasser des philosophes : on l'accusa publiquement d'impiété envers les dieux. Une même accusation avait entraîné soixante-seize ans plus tôt la mort de Socrate. Mais Aristote, étranger à Athènes, n'avait pas les mêmes raisons que Socrate de se croire tenu d'obéir héroïquement aux ordres d'une patrie ingrate. Comme il l'avait fait une première fois devant une moindre menace, il quitta Athènes. Il n'y avait pas lieu, disait-il ironiquement, de permettre aux Athéniens un nouveau crime de lèse-philosophie. Il se retira dans l'île d'Eubée, à Chalcis.

Mais la fin de sa vie était proche ; dès l'année suivante, il mourait d'une maladie d'estomac, âgé seulement de 63 ans.

La même année exactement, un de ses contemporains les plus illustres, né comme lui en 385, Démosthène, l'ennemi le plus acharné de la Macédoine, mais accusé de s'être laissé corrompre par l'or

perse, banni deux fois, puis enfin condamné à mort par les Athéniens, Démosthène s'empoisonnait volontairement dans l'île de Calaurie, aux pieds de l'autel de Neptune.

Ce rapprochement saisissant de la fin de ces deux grands hommes nous permet d'entrevoir une fois de plus sur quel fond agité et tragique se détache la vie méditative du Philosophe.

§ 6. — *L'œuvre accomplie.*

Jamais, semble-t-il, Aristote ne s'occupa activement de politique, même à la cour de Macédoine. Malgré tant d'intérêts et de passions qui devaient le solliciter d'intervenir, il voulut conserver jusqu'en ce domaine sa liberté d'observateur et de théoricien. Il y a là de la part d'un Grec, et qui reconnut par ailleurs avec tant de force la soumission nécessaire de l'individu au bien de la Cité, quelque chose d'étrange. Ni Socrate, ni Platon n'avaient eu la même réserve.

L'explication de ce fait est, sans doute, dans la situation précaire de la petite cité de Stagire, aux portes de la Macédoine, et si éloignée d'Athènes, avec laquelle d'ailleurs elle avait eu antérieurement plus d'un démêlé. Pensons à l'individualisme outré

de chacune de ces cités et au manque d'unité politique de la Grèce ! Puis la Macédoine elle-même était de population et de langue grecques. Sans manquer au patriotisme, Aristote pouvait ne pas s'émouvoir de l'humiliation de Thèbes, Athènes ou Sparte, et se persuader que l'avenir véritable de la civilisation hellénique était entre les mains des rois de Macédoine, dont il connaissait si bien les ressources.

L'on dit aussi (de quelle valeur est cet on-dit ?) qu'Aristote souffrait d'un défaut de prononciation ; d'aucuns traduisent : il fut bègue, la vie politique lui était interdite. Mais Démosthène n'eut-il pas raison d'un obstacle analogue ?

La raison décisive de son attitude est à prendre bien plutôt du sentiment très profond qu'il devait avoir de sa vocation philosophique et de la conviction où il était du rôle social éminent tenu dans la cité par le sage, par le seul fait de son activité scientifique et de sa contemplation désintéressée du vrai.

La grandeur morale d'Aristote est de cet ordre.

Les besoins de la Grèce étaient, de son temps, multiples, pressants. La moralité, l'art lui-même, étaient en décadence. L'anarchie politique, les dissensions entre cités, de nouvelles menaces d'invasion annonçaient la fin d'une civilisation qui avait été pourtant si brillante ! La mission d'Aristote fut de recueillir, de mettre au point et de développer,

l'on peut même dire de mener au plus haut point de perfection alors concevable, tous les essais scientifiques et philosophiques de ses prédécesseurs, et, au moment où la pensée grecque allait s'affaiblir et se disperser, de leur donner la forme précise, rigoureusement définie, qui leur permettrait de demeurer pour le bien de l'humanité, en attendant le jour où une pensée infiniment plus haute et plus riche, la pensée divine de Jésus, viendrait transformer l'intelligence et la vie humaines, et donner aux résultats les meilleurs de la plus géniale activité intellectuelle de la Grèce, en les mettant à son service, une extension insoupçonnée.

Assurément il y avait là une ordonnance providentielle, mystérieuse, dont Aristote ne pouvait avoir aucunement conscience. Mais n'en est-il pas ainsi du lien de toute activité humaine aux fins de la Providence divine ? La grandeur morale d'Aristote fut de ne pas se refuser aux exigences ardues, au labeur continu d'une vocation, impérieuse sans doute, mais incertaine pour lui en ses conséquences et difficile à suivre même aux temps où il vivait.

§ 7. — *Aristote intime.*

N'allons pas croire pour autant qu'Aristote ait

vécu pour la seule intelligence, demi-dieu solitaire au milieu des hommes. De sa vie intime et de ses relations de famille et d'amitié nous savons peu de chose. Un témoignage cependant nous a été conservé de sa bonté et de sa sollicitude affectueuse pour les siens : et c'est son testament.

Ce document tout personnel, dont l'authenticité n'est pas discutée, n'est pas très long : il se ressent de la concision habituelle au Philosophe. Mais concision n'est pas nécessairement sécheresse de cœur. Voici en effet ce qu'il nous apprend.

Nous avons vu à la suite de quelles circonstances tragiques Aristote avait épousé la nièce de son ami Hermias. Celle-ci lui avait donné une fille, appelée, comme sa mère, Pythias. Devenu veuf après dix ou quinze ans de mariage, Aristote avait pris auprès de lui, on ne sait à quel moment, une nommée Herpyllis, une « hétaïre » au dire incontrôlable d'un historien grec, et il aurait contracté avec elle une union légale, distincte cependant, d'après les usages, du mariage proprement dit. Il en avait eu un fils, du nom de Nicomaque, lequel devait mourir assez jeune, après avoir publié un traité de son père, intitulé depuis *Morale à Nicomaque*. Aristote adopta aussi un jeune garçon, Nicanor, le fils d'un de ses amis.

Au sujet de chacun de ces proches, le testament

fait des recommandations précises. Tout d'abord Aristote s'inquiète de ses enfants. Il leur constitue un conseil de famille, auquel pourra se joindre, s'il le désire, son disciple préféré Théophraste. Puis, conformément au droit grec, il se préoccupe de l'avenir de sa fille et lui choisit d'avance un mari : ce sera Nicanor. Celui-ci, qui devait être plus âgé que les enfants, sera pour Pythias et pour Nicomaque « un père et un frère ». Il aura soin de tout, et ce qu'il décidera sera bien. Mais que Nicanor et les tuteurs soient aussi pleins d'attentions pour Herpyllis « qui me fut très dévouée », ajoute Aristote ; si elle veut habiter Chalcis, on mettra à sa disposition « l'hôtellerie proche du jardin » ; si elle préfère Stagire, « la maison paternelle » ; de toutes façons, que son intérieur ne manque de rien. Elle reste d'ailleurs tout à fait libre de se remarier, à la condition toutefois qu'on lui trouve un bon mari.

Viennent ensuite les dernières volontés du Philosophe, concernant sa fortune et le personnel domestique. Notons ce seul trait : Aristote entend que tous les esclaves qui furent à son service soient affranchis.

Le testament se termine par l'expression de désirs non moins touchants. L'on devra faire achever les statues commandées au sculpteur Gryllos, et les faire mettre à leurs places respectives : celle de Nicanor, celles du père et de la mère de ce jeune

homme. La ſtatue déjà achevée d'Arimneſte, le frère d'Ariſtote, sera mise en bonne place, elle aussi, et lui servira de monument funéraire, puisqu'il eſt mort sans laisser d'enfants ; quant à celle de sa mère, elle devra être consacrée à Déméter et, de préférence, au sanctuaire de cette déesse à Némée.

Puis, lorsqu'à lui-même on aura élevé un tombeau, les cendres de sa première femme, Pythias, y seront transportées comme elle-même en avait décidé (signe certain que Pythias avait aimé Ariſtote).

Enfin Nicanor n'oubliera pas le vœu fait par son père adoptif le jour où il fut en si grand danger (nous ignorons quel fut ce danger auquel échappa Nicanor), et il fera élever à Stagire des ſtatues de pierre de quatre coudées en l'honneur de Zeus et d'Athéné sauveurs.

N'eſt-ce pas inattendu cet intellectuel assez tendre et assez dévot pour s'émouvoir à ce point de la vie menacée d'un fils adoptif, et tenir à accomplir son vœu ?

Décidément ce n'eſt pas trop dire : Ariſtote fut un excellent mari, un père affectueux et dévoué, un brave homme.

II

L'ÉCRIVAIN

§ 1. — *L'opinion des anciens.*

Aristote est-il un grand écrivain ? Il pourrait paraître aujourd'hui paradoxal de le soutenir. Et pourtant ce fut l'opinion des anciens, grecs et latins, qui s'y connaissaient peut-être autant que nous ! Le savant historien et grammairien Denys d'Halicarnasse met Aristote à côté de Démocrite et de Platon parmi les philosophes qui n'ont pas été dépassés pour l'harmonieuse composition de la phrase. Et si l'on attend le jugement d'un véritable homme de lettres, voici celui de Cicéron : à plusieurs reprises, au hasard de sa plume rapide, il fait allusion à la manière d'écrire d'Aristote, et chaque fois avec de nouvelles louanges ; il vante sa puissance ; il oppose à la phrase saccadée des Stoïciens qui se débite

lentement syllabe par syllabe, le discours aristotélicien « qui s'écoule comme un fleuve d'or » ; il ne comprend pas que l'on puisse s'ennuyer à le lire et que l'on ne goûte pas son « incroyable abondance et sa suavité » ; il fait même allusion, moins clairement il est vrai, à sa couleur. D'autres encore n'ont pas assez d'admiration pour le style clair et gracieux de ses lettres.

Voilà qui est bien pour nous surprendre ! Qui de nous ayant ouvert un traité quelconque d'Aristote, ne serait-ce que dans une traduction latine ou française, n'a pas été découragé par la concision elliptique de la phrase, par un exposé très abstrait, souvent subtil et diffus, plein de retours et d'incidentes, sans ordre apparent ?

Ce contraste étrange entre le goût ancien et notre goût moderne s'explique en grande partie parce que nous n'avons plus tous les ouvrages d'Aristote. Ceux qui étaient le plus répandus autrefois, à cause précisément de leur caractère plus littéraire et moins technique, ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Nous ne pouvons lire que ses traités spéciaux de science et de philosophie ; et la plupart peut-être n'ont été eux-mêmes directement écrits que pour l'usage personnel d'Aristote : recueils d'observations scientifiques, ou texte de ses leçons orales au Lycée.

Les écrits, de nous inconnus, étaient des dialogues

philosophiques, du genre de ceux de Platon, moins la vivacité, l'élan, le drame, la souple fantaisie, la variété inépuisable ; nous le savons encore par Cicéron. Il y avait de plus des discours, des lettres et même des poésies. Les premiers vers de l'un de ces poèmes, composé par Aristote pour honorer la mémoire de son ami Hermias d'Atarnes, victime des Perses, par le plus grand hasard nous ont été conservés. Un aussi rare spécimen de l'imagination lyrique du Philosophe, mérite bien que nous le traduisions. Le voici :

« O vertu, si pénible à la race mortelle.
But suprême de la vie !
Pour ta beauté, ô vierge,
A la mort même on va s'offrir en notre Hellade,
Et l'on supporte les dures fatigues, sans trêve !
Tel est l'amour dont tu pénètres les cœurs,
Fruit immortel, plus précieux que l'or,
Et la noblesse ou la douceur du sommeil !
A cause de toi Héraklès, fils de Zeus, et les fils de Léda
Se soumirent à des épreuves nombreuses
Pour se rendre maîtres de ta puissance.
Tes amours attirèrent Achille
Et Ajax, aux demeures d'Hadès.
Et pour toi encore,
Pour ta chère beauté, lui aussi, l'enfant d'Atarnes,
[s'est vu privé de la lumière du soleil.
Aussi ses actions méritent d'être chantées,
Et les Muses te feront immortel.
Les filles de Mnémosyne
Qui exaltent la sainteté de Zeus hospitalier et la gloire
[de l'amitié fidèle ! »

Ce n'eſt peut-être pas de la « poésie pure », même en grec. Et quelques vers, même supposés choisis entre les meilleurs par les caprices de l'hiſtoire, ne suffisent pas à former notre sentiment. Mais enfin nous entrevoyons que le Philosophe, se faisant poète, entrait délibérément dans les lois du genre, et que son inspiration ne manquait ni de sentiment, ni d'éloquence. Regrettons de le si mal connaître !

Regrettons-le, mais ne soyons pas certains que de le mieux connaître nous fasse, à coup sûr, partager l'admiration des anciens.

Car il n'eſt pas tout à fait exact que les éloges d'un Cicéron, par exemple, ne s'adressent qu'aux œuvres d'Ariſtote aujourd'hui perdues. Déjà lorsque Cicéron compare à la prose haletante des Stoïciens le « fleuve d'or » de la phrase ariſtotélicienne, le passage des *Académiques* où il fait cette réflexion montre bien qu'il a en vue un exposé ſtrictement philosophique de la pensée d'Ariſtote. Mais surtout quand il s'étonne de l'ennui causé à certains par la lecture du Philosophe et fait valoir son abondance et sa douceur, il se réfère explicitement à un ouvrage que nous connaissons fort bien, les *Topiques*, et franchement (que le lecteur en fasse l'essai !) les *Topiques* sont faſtidieux au possible ! Nous sommes tentés de donner pleinement raison à ceux

que rabroue Cicéron ; de nous demander même si l'excellent homme ne plaisante pas. La douceur des *Topiques,* où la prend-il ? L'abondance, certes oui ; mais juſte ciel ! quelle abondance ? Que l'on s'imagine une multitude de petits paragraphes, drus, serrés, subtils, qui entassent au bout du compte, bien analysés et étiquetés, plusieurs centaines de procédés logiques ! Cicéron se moque.

Mais non ! Cicéron eſt très sérieux. Cicéron aime les *Topiques.* Il les aime parce que c'eſt un ouvrage très bien composé, l'un des plus achevés que nous ayons d'Ariſtote. Il les aime aussi, et surtout, comme orateur : c'eſt un de ses ouvrages de prédilection, et qu'il a résumé et commenté avec soin. Car les *Topiques* sont une étude approfondie des « lieux communs » qui servent aux raisonnements oratoires ; ils sont le livre de chevet de l'avocat et de l'orateur politique. Cicéron ne peut être soupçonné à leur endroit que de partialité excessive.

Mais nos avocats, nos députés — à l'exception peut-être de deux ou trois hellénistes diſtingués — vont-ils s'inspirer des *Topiques ?* Soyons sincères. La partialité même de Cicéron suppose deux conditions qui nous manquent bien. Il savait admirablement le grec, et nous ne le savons plus. Il prenait plaisir au jeu des idées abſtraites, à leur enchaînement subtil, à la force logique de la preuve. Ne

sommes-nous pas déshabitués de goûter un style où la clarté vigoureuse de la pensée et le mouvement de la raison dédaignent les grâces du sentiment et les couleurs imprévues de l'image ? L'épreuve est facile à faire. Ouvrons Platon. Prenons *Phédon,* le *Banquet,* ou *Phèdre,* dans l'une des savantes et élégantes traductions de Mario Meunier ou de la collection Guillaume Budé. Combien d'entre nous, qui se laisseront prendre au charme de la mise en scène, n'éprouveront plus que fatigue et ennui dès que Socrate se mettra à raisonner ? Voilà, ici, la pierre de touche.

Aristote il est vrai, et il n'y a pas à s'en dédire, Aristote n'a point écrit pour les publier et les faire lire, le plus grand nombre des traités classiques que nous avons en main. Mais ce serait un excès de les ranger tous sous l'étiquette commode : « notes de cours », et d'en prendre excuse pour déprécier leur style. Plus d'un passage, tout au moins, plus d'un livre de l'un ou l'autre traité, a été composé à loisir ; on n'en peut pas douter. Il nous reste donc un effort à faire pour comprendre les véritables mérites d'un écrivain philosophique, si universellement apprécié dans l'antiquité.

§ 2. — *Mérites véritables.*

Le plus certain de ces mérites est d'avoir considérablement enrichi la langue grecque. Nous ne disons pas seulement : Aristote a inventé les mots dont il avait besoin, chacun en est capable. Mais, ce qui est beaucoup plus rare, il a trouvé ceux que la pensée grecque demandait pour s'exprimer pleinement, et ce grand nombre de termes nouveaux (les linguistes les ont énumérés), il les a choisis avec tant de bonheur qu'ils se sont imposés après lui. Un bon nombre même ont passé de la langue scientifique et philosophique dans l'usage courant. Si la première qualité de l'écrivain est de savoir heureusement exprimer sa pensée, ce don de créer le vocabulaire d'un peuple est un incontestable mérite littéraire.

La source de cette richesse verbale ne pouvait être assurément que l'activité intellectuelle intense du penseur. Sa valeur d'expression ne pouvait non plus lui venir sinon de son rapport exact aux idées incessamment créées. Ne demandons pas à Aristote d'avoir trouvé des mots qui émeuvent ou qui évoquent au souvenir mille nuances ou résonances fugitives. Sa langue est celle de l'intelligence pure. Il en exige la clarté, la précision, la fermeté abso-

lue, qui permettent à l'idée une fois définie de s'exprimer toujours par le même terme. « Aristote, écrivait Emile Boutroux, a été le véritable fondateur de la langue scientifique universelle ».

Son style est celui qui convient à une aussi dure et inaltérable matière. Il est de métal ; de ce métal qui est l'or, comme l'a décidément bien dit Cicéron. Style sobre, aux lignes nettement dessinées, mais, s'il le faut, fines et souples, comme une belle ciselure.

Mais ce style d'or s'épand comme un fleuve, continue Cicéron ? Eh oui ! la métaphore hardie peut se soutenir, et pour les mêmes raisons profondes. L'agencement des mots, le mouvement de la phrase, suivent avec une telle fidélité l'ordre et la vie de l'esprit, qu'ils laissent transparaître le flot de la pensée qui les crée, et pour peu que l'on puisse se laisser conduire à leur fil, vous entraînent dans leur courant calme et fort. Il y a là une éloquence de la raison qui demande certes, pour être perçue, l'effort exigé pour se mettre au niveau d'idées souvent très abstraites. Mais lorsque le sujet traité s'y prête mieux, dans les questions morales par exemple, il n'est pas si difficile, et sans grande préparation, de se laisser émouvoir. Que l'on en juge par ce beau texte sur la contemplation du sage, qui termine un chapitre de l'*Ethique à Nicomaque :*

« *Si donc, parmi les actions vertueuses, celles de la vie publique et de la guerre l'emportent par la beauté et la grandeur, il leur manque cependant le repos de l'âme (indispensable au vrai bonheur), et on les veut pour autre chose, et elles ne sont pas d'elles-mêmes des vertus. L'activité de l'intelligence, au contraire, présente cette particularité distinctive importante : elle est spéculative et ne poursuit pas d'autre fin qu'elle-même, elle s'accompagne d'une joie parfaite et bien à elle, et qui accroît encore sa vigueur, elle se suffit à elle-même dans un loisir sans fatigue, autant du moins qu'il est permis à l'homme, elle semble enfin réunir toutes les conditions du bonheur. C'est donc elle qui serait le parfait bonheur de l'homme, si toutefois elle remplissait la durée totale de la vie, rien d'inachevé ne pouvant constituer le bonheur. Une telle vie serait trop belle pour être une vie humaine ! Si l'homme peut vivre ainsi, ce n'est pas en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de divin ; et autant cette partie diffère du composé humain, autant son activité diffère de celle des autres vertus. Si donc l'intelligence est divine par rapport à l'homme, la vie selon l'intelligence est divine en comparaison de la vie humaine. Par suite, il ne faut pas, comme on nous le conseille, étant hommes avoir des pensées*

humaines, mortels des pensées mortelles, mais autant qu'il eſt possible nous rendre immortels, et faire tout pour vivre selon ce qui, dans notre vie, eſt le meilleur ; ce meilleur tient, sans doute, peu de place, mais par sa puissance et par sa dignité il eſt tellement au-dessus de tout ! »

Il eſt inconteſtable que dans un morceau de ce genre l'élévation des pensées soutient le ſtyle et lui donne une chaleur inaccoutumée. Mais la phrase s'y prête bien, et le choix ne manquerait pas, dans l'œuvre d'Ariſtote, de textes, moins attrayants par l'idée exprimée, qui aient le même élan ferme et fluide.

Ajoutons enfin, pour terminer ce plaidoyer, que le Philosophe, aussi curieux de grammaire et de rhétorique que de n'importe quel autre art ou science, connaissait par le menu toutes les finesses de la syntaxe, et tous les artifices du ſtyle ; disciple de Platon, il devait aussi aimer à bien écrire. S'il se néglige souvent, pour les raisons que nous avons dites, un philologue cependant ne perdrait peut-être pas sa peine à rechercher quelle science de la langue grecque supposent ses meilleures pages.

III

LE SAVANT

Malgré sa valeur incontestable d'écrivain, Aristote ne fut sans doute pas un artiste. Nous l'avons indiqué aussi, il n'exerça aucune influence politique ou sociale sur la vie des Grecs. La grandeur de son œuvre personnelle est d'un tout autre ordre, plus difficile à faire bien comprendre et qui touche moins d'esprits : il fut un savant et un philosophe. Il n'est donc à notre disposition d'autre moyen d'attirer l'attention sur les services rendus à l'humanité par l'élévation même de son caractère et la noblesse de sa vie, que de tenter une esquisse, claire et rapide, de son œuvre intellectuelle.

§ 1. — *La science avant Aristote.*

Aristote fut un très grand savant, un savant à

peu près universel, et qui fit progresser d'une manière prodigieuse la connaissance de la nature. Pour s'en rendre compte, cela va de soi, ce serait enfantillage de rapprocher les résultats de ses recherches, des conquêtes étonnantes de la science moderne. Vingt-deux siècles, ne l'oublions pas, nous séparent de lui. Nos connaissances les plus profondes en mathématiques, en physique ou en chimie, que paraîtront-elles seulement dans cinq ou six cents ans ?

Ce serait une autre erreur de faire commencer toute science véritable avec Aristote. Sans remonter, bien sûr, jusqu'au premier homme, auquel les théologiens ont de solides raisons d'attribuer des connaissances exceptionnellement étendues (lesquelles, d'ailleurs, depuis le péché originel, étaient devenues bien précaires), sans parler de l'Inde, de la Chaldée, de Babylone, de l'Egypte, encore trop mal connues sous ce rapport, restons en Grèce : deux siècles au moins avant Aristote, nous surprenons les indices certains de la curiosité et de l'esprit d'observation scientifiques ; l'expérimentation elle-même n'était pas inconnue. Les savants d'alors étaient avant tout, semble-t-il, des techniciens, ingénieurs ou architectes, curieux de résoudre les problèmes posés par leur art ; le nom de l'un d'eux, Eupalinos, nous est devenu familier, pour avoir été célébré, avec un si grand talent, par l'un de nos plus jeunes académi-

ciens. Il y avait aussi une école de médecine très florissante. Hippocrate en était le chef reconnu.

Les premiers philosophes, ceux du moins que nous appelons tels, n'étaient pas étrangers à ce mouvement. Des hommes comme Thalès de Milet, Pythagore et ses disciples, ou même une sorte d'illuminé, quelque peu charlatan, comme Empédocle, et, plus proche d'Aristote dans le temps et par son esprit positif, un Démocrite, bien d'autres encore avaient recueilli déjà, en divers domaines, nombre d'observations intéressantes. Bref, le branle était donné depuis longtemps.

§ 2. — *Aristote historien.*

Aussi l'un des plus vifs soucis d'Aristote, et par où s'affirme déjà le tour particulier de son intelligence, fut de s'informer des travaux de ses prédécesseurs. Aristote est un historien de la science. Aux yeux de nos jeunes générations dont la pétulance, le besoin d'action immédiate et le goût de l'absolu font assez bon marché de la connaissance exacte du passé, ce n'est peut-être pas là son plus grand titre à notre admiration. Mais Aristote estimait, non sans raison, que la science est œuvre collective et fruit de l'effort continu de l'esprit. Les tâtonnements,

les ébauches des premiers chercheurs ont à ses yeux une utilité manifeste. Ils permettent d'aller plus loin sans recommencer perpétuellement les mêmes écoles. Par leurs fautes mêmes ils instruisent et préservent de l'erreur. Aristote faisait le plus grand cas des expériences du passé. Les nombreux travaux d'histoire de ses disciples (ils nous servent encore aujourd'hui, et l'on regrette bien de n'en avoir que de pauvres fragments !) attestent clairement qu'il recommandait avec instance l'usage de cet indispensable moyen de culture intellectuelle.

Moyen de culture, certes, et non pas fin en soi, objet dernier de l'étude. Il le faut bien marquer aussi. Aristote ne s'attardait pas à la vérification continuelle des documents dont il disposait, ni au plaisir stérile d'établir avec minutie la réalité de petits faits sans intérêt pour la connaissance de l'homme et du monde. Nous lui reprocherions bien plutôt de n'avoir pas suffisamment remarqué les difficultés et les exigences critiques d'une histoire parfaitement rationnelle. Il se préoccupe moins de fixer la nuance personnelle, distinctive, des réflexions de ses devanciers, que de trouver en eux des précurseurs : il exprime, du moins, leur pensée par rapport à la sienne propre, en des termes qu'ils n'ont pas eux-mêmes sans doute employés, et qui l'aident à justifier les théories auxquelles il s'arrête. Point de vue

légitime, point de vue supérieur en définitive à celui du pur historien, qui se refuserait à poursuivre son travail jusqu'à ces comparaisons fécondes. L'étonnant n'est pas qu'il ait été celui d'Aristote, mais bien plutôt que le Philosophe se soit astreint à enregistrer d'abord, aussi fidèlement qu'il était alors possible de le faire, les questions posées et les essais de solution donnés avant lui.

§ 3. — *Le naturaliste.*

L'esprit dans lequel Aristote abordait la recherche historique, en vue du plus grand profit de la science, devait aussi lui en révéler nettement les limites. Les observations et les explications des anciens n'étaient qu'un premier pas. Il fallait aller plus loin. Le progrès demandait que de nouvelles observations fussent faites, et en très grand nombre. Aristote était excellemment préparé à se donner tout entier à cette nouvelle tâche par l'hérédité dont il bénéficiait. Il était encore trop jeune à la mort de son père pour avoir reçu de lui sa première formation scientifique. Mais aussi bien que son père, son grand-père et ses arrière-grands-pères avaient tous été médecins. Une tradition forte s'était donc établie dans sa famille.

Et si l'on songe au prestige, toujours un peu superstitieux, dont jouissent encore de nos jours auprès du peuple les médecins, prestige qui, à ces époques reculées, devait être fabuleux, l'on admettra volontiers que les secrets du métier se transmettaient religieusement de père en fils, comme un trésor sacré. D'une façon quelconque le jeune Aristote reçut la tradition ; il dut même, à cause de son intelligence, être initié de très bonne heure, sans doute avant son départ pour Athènes. L'intérêt de ce fait n'est évidemment pas dans la nature et l'étendue des connaissances médicales ainsi recueillies par Aristote. Estimons-les, si l'on veut, insignifiantes, malgré le manque d'équité d'un jugement si hâtif. La vraie valeur de l'enseignement reçu de ses pères, fut le goût, la passion communiquée à cet esprit, né observateur, de l'étude attentive et détaillée des êtres vivants.

Aristote savant, c'est en effet, plus que tout, Aristote naturaliste. Dans son œuvre scientifique, la biologie tient une place de choix. A tel point que, de l'avis des plus modernes historiens de la science, il fallut attendre jusqu'à l'illustre naturaliste suédois Linné (1707-1778) pour que de nouveaux progrès fussent réalisés dans cette science, comparables à ceux dont elle est redevable à Aristote, et en continuité réelle avec eux.

Il eſt bon, ici, de souligner déjà combien cette tendance profonde de son génie, diſtingue Ariſtote de son maître Platon. Ce n'eſt pas, certes, que Platon ait été moins capable que le Philosophe de s'intéresser à la vie et d'en noter avec finesse les moindres manifeſtations. L'on exagère souvent, à contresens, l'idéalisme platonicien, oubliant les dons merveilleux de l'artiſte. Quelle aisance, quel naturel, quelle prodigieuse variété des caractères dans la mise en scène des *Dialogues !* Seul un psychologue pouvait ainsi faire revivre ses contemporains. Mais lorsqu'il fait œuvre de science, Platon néglige et méprise le plus souvent tout ce qui eſt richesse individuelle passagère. Les aspects multiples et la mobilité de l'univers lui sont, presque, un scandale. Ce n'eſt guère plus qu'un songe, une fantasmagorie brillante et séduisante, mais décevante pour l'esprit avide de vérité. Ce n'eſt pas en tout cas l'être vrai, immuable, éternel, seul capable de satisfaire l'intelligence. Ariſtote, au contraire, voit d'abord le réel dans la nature vivante. Il met toute sa perspicacité à l'analyser, à la décrire telle que nos yeux de chair la perçoivent. Ecoutons-le, par exemple, nous dire quelle sottise ce serait de ne pas eſtimer l'étude des réalités les plus humbles :

« *Même s'il s'agit des choses les plus désagréables à voir et à sentir, c'eſt une joie incomparable of-*

ferte par la nature, leur mère, à ceux qui sont nés philosophes et capables de connaître les causes, de les contempler par l'intelligence. Quel étrange contre-sens serait-ce de se réjouir à la contemplation des images des choses parce que l'on connaît aussi l'art qui les a produites, peinture ou sculpture, et de ne pas prendre un plus grand plaisir encore à voir les œuvres mêmes de la nature, lorsqu'il est possible d'en connaître en même temps les causes ! Il n'y a donc pas lieu de s'effaroucher puérilement de l'étude des animaux les plus vils. Toute production de la nature est une merveille ! Entendant un jour ses hôtes qui demandaient à le voir et n'osaient pas entrer dans la cuisine où il se chauffait, Héraclite s'écriait : « Mais entrez donc sans crainte, ici encore il y a des dieux ! » Entrons de même sans rougir dans la recherche et l'étude de n'importe quel animal : en chacun se retrouve quelque chose de la nature et de sa beauté. »

Pour mener à bien l'analyse anatomique et physiologique, qui l'intéressait à un si haut point, Aristote ne disposait pas des instruments multiples de la science moderne. Il mit en pratique cependant des méthodes de dissection et d'observation comparée, déjà très perfectionnées, et, sauf dans l'étude du corps humain pour laquelle les habitudes d'esprit et les mœurs de l'époque ne lui laissaient pas la

même liberté, il est parvenu sur bien des points à des résultats solides.

Mais c'est plus spécialement encore dans la découverte des principes de classification des espèces naturelles qu'Aristote est le plus admirable, au dire des spécialistes les moins disposés à lui rendre hommage. Il sut reconnaître la continuité hiérarchique des êtres vivants, depuis les plantes les plus infimes jusqu'aux animaux supérieurs et la transition insensible selon laquelle ils s'ordonnent ; l'analogie de la structure et la correspondance des fonctions entre ceux qui paraissent à première vue les plus dissemblables ; l'importance primordiale de la corrélation des parties du corps dans l'organisation de la vie. Avec les moyens rudimentaires dont il disposait, il sut discerner et classer près de cinq cents espèces animales.

§ 4. — *La finalité dans la nature.*

Ces travaux de biologie imposaient à Aristote de prendre parti dans la grande querelle qui, de tous temps, a mis les savants aux prises, au sujet de la finalité dans la nature. Mais, sur ce point, il ne pouvait hésiter beaucoup. Toute sa pensée philosophique, et l'influence de Platon qui avait déjà dis-

cuté ce problème, lui faisaient une obligation de soustraire le monde à une nécessité mécanique aveugle, et d'en expliquer l'ordonnance et la beauté par une tendance immanente vers le bien. Il y a nécessairement des causes finales. Elles sont les premières à rendre compte de la structure des êtres. Une maison est debout : voudra-t-on l'expliquer par les bras qui ont soulevé les pierres et les ont mises l'une sur l'autre ? L'explication est bonne, elle est juste ; sans le mouvement des bras, sans le poids et la solidité de la pierre, jamais la maison n'aurait pu se construire. Mais qui ne voit l'insuffisance de ces excellentes raisons ? Si l'on ne suppose pas qu'une maison devait être élevée, et non un assemblage informe de matériaux, et que l'idée de la maison à faire a présidé au travail, comment expliquer la disposition des pierres les unes par rapport aux autres ? Le but à atteindre prime donc ici tout le reste. Ainsi dans la nature. Observant l'évolution d'une graine ou d'un œuf, nous pouvons bien dire, et sans crainte de nous tromper, que l'état primitif du germe détermine ses premières transformations, et celles-ci les suivantes, et ainsi de suite jusqu'à la formation complète de la plante ou de l'animal ; mais que cette croissance ainsi rigoureusement déterminée aboutisse à l'épi de blé ou à l'hirondelle, cela est inintelligible si, dès le tout premier

instant, l'idée de l'être vivant qui doit éclore n'est pas mystérieurement présente et active à l'intérieur du germe. Aristote a mis dans une très belle lumière cette considération très simple, mais très importante, et que des préjugés de toutes sortes, aujourd'hui encore, viennent obscurcir dans l'esprit de tant de savants.

En conséquence il ne pouvait admettre que l'étendue, le mouvement et les lois brutes de la matière puissent suffire à expliquer l'univers. Chaque espèce de corps ou de vivants possède une loi propre, inscrite au plus profond de son être. Cette idée directrice recevra un nom différent selon la perfection plus ou moins grande vers laquelle elle s'ordonne ; on dira simplement « forme » ou « nature » pour les minéraux ; l'on réservera le nom d' « âme » pour les vivants, distinguant encore « âme végétale », « âme animale », « âme humaine ou raisonnable » ; mais en n'importe quelle substance la raison d'être de ce principe indispensable est toujours la même : assurer l'unité, l'originalité propre et l'activité coordonnée des multiples éléments qui concourent à la formation et à l'existence de chacune d'elles.

Cette finalité immanente n'est pas la seule. L'activité extérieure des êtres vivants est également soumise à une fin qui est leur bien, et qui harmonise leur vie avec l'ensemble du monde. Mais ce dernier

aspect de la finalité des choses est infiniment plus difficile à connaître, et vouloir coûte que coûte le fixer en toute occasion mène souvent à l'arbitraire, sinon au ridicule. Le melon a-t-il des côtes pour être mangé en famille ?... Aristote n'évite pas toujours ce travers, qui a tant contribué à discréditer les causes finales. Il a cependant posé le principe qui permet d'en limiter l'application, même lorsqu'il s'agit de finalité immanente, en faisant très large la part de la contingence, de l'accidentel, bref de l'indétermination foncière qui conditionne malgré tout les êtres les plus parfaits et explique les erreurs de la nature, les monstres, tout ce qui est événement fatal et brutal, suite nécessaire mais imprévisible de lois particulières échappant tout à coup à l'emprise habituelle d'une fin plus haute. Aristote a concilié avec beaucoup d'adresse la contingence et la nécessité, le mécanisme et la finalité, l'imperfection du monde et sa beauté.

§ 5. — *Aristote astronome.*

Attentif à observer les réalités les plus humbles, Aristote ne néglige pas non plus l'étude des êtres supérieurs, l'homme et ... les astres, car ceux-ci

HOLY CROSS PROVINCE

forment à ses yeux un ensemble à part, d'une perfection qui surpasse de beaucoup celle de notre monde sublunaire.

En psychologie la méthode d'observation est toujours celle des sciences naturelles. Aristote l'applique à toutes les manifestations de la vie humaine, à ses conditions les plus élémentaires, aux productions les plus complexes de l'esprit. Union de l'âme et du corps, sensations et leurs organes, images, rêves, souvenirs, idées, sentiments, volonté, activité motrice, vie sociale, art, rhétorique, poésie : son investigation se fait partout ingénieuse et minutieuse. Mais, laissons pour l'instant ce qu'il pense de l'homme et de sa destinée. L'occasion se présentera d'y revenir.

L'astronomie, ni les mathématiques, ne furent cultivées par Aristote de manière aussi approfondie que les sciences naturelles. Il connaissait cependant les éléments des mathématiques, sans être allé peut-être jusqu'à s'assimiler tous les progrès déjà réalisés de son temps ; il les connaissait assez pour s'en inspirer avec bonheur dans ses études logiques sur la nature de la démonstration. En astronomie il s'efforça de perfectionner les théories admises pour expliquer les mouvements apparents des astres ; mais il lui arrive aussi de renvoyer simplement son lecteur aux spécialistes.

Une rencontre curieuse à signaler eſt celle qui se fait dans l'esprit d'Ariſtote entre sa conception, pour nous si étrange, de la nature des aſtres, et la manière, très moderne au contraire, dont il juge les méthodes employées pour calculer les lois de leurs mouvements. La matière de ces corps divins eſt, à ses yeux, très différente de celle des corps terrestres ; ils ne peuvent pas être engendrés, ils ne peuvent pas périr, ils ne peuvent être sujets à aucune transformation chimique, ils sont incorruptibles et éternels. S'ils se meuvent c'eſt d'un mouvement circulaire, le plus parfait des mouvements ; ils sont d'ailleurs animés et sous la conduite d'intelligences divines. Par contre les théories imaginées pour expliquer la combinaison de leurs mouvements paraissent à Ariſtote ne pouvoir posséder qu'une valeur relative. Nous inventons des syſtèmes plus ou moins aptes à représenter ce qui se passe, ou mieux ce que nous en pouvons apercevoir ; mais nos syſtèmes ne font guère que « sauver les apparences ». Ainsi de nos jours a-t-on jugé de la valeur de nos théories physiques les plus savantes. Et le rapprochement eſt d'autant plus significatif que l'aſtronomie était alors l'un des très rares domaines où les mathématiques étaient en usage dans l'explication des phénomènes. L'on sait combien, depuis, cette application s'eſt généralisée et qu'elle domine absolument

tout l'ensemble de la physique contemporaine. Ainsi, là même où le Philosophe est le plus éloigné de nos conceptions scientifiques, un indice, une lueur brille, qui révèle par-dessus l'évolution séculaire de la science, l'identité foncière de l'intelligence humaine à toutes les époques de l'histoire.

IV

LE LOGICIEN

Le savant cherche, et fait la science. Le logicien réfléchit sur les conditions de la science et sur ses méthodes ; ce qui est bien aussi, en réalité, une autre manière de chercher à savoir. Le savant veut connaître la nature ; le logicien s'intéresse à l'activité de l'esprit en quête de science, il veut connaître les lois de l'esprit et les règles à suivre pour se bien servir de la raison.

Il n'est pas rare qu'un même esprit soit inégalement doué pour la science et pour la logique. Tel appliquera spontanément les méthodes de la science, qui sera assez inhabile à les critiquer ; tel autre, au contraire, analysera avec précision les procédés employés par les savants, qui ne fera de sa vie aucune découverte intéressante. Aptitudes très différentes, elles ne sont pas liées l'une à l'autre. Ce-

pendant Aristote logicien n'est pas inférieur à Aristote savant. S'il fut l'un plus que l'autre, ce serait au logicien plutôt qu'il faudrait donner la palme. Du moins est-ce par son œuvre logique qu'il marqua le plus profondément tous les esprits qui se mirent à son école. Son œuvre logique fut aussi plus durable.

§ 1. — *L'intelligence et le réel.*

Elle venait du reste bien à son heure. L'esprit grec s'était engagé à la fois dans toutes les directions qui s'offraient à son ardent besoin d'activité. Il l'avait fait un peu au hasard. Plus d'une fois l'inexpérience l'avait conduit dans des impasses, d'où il ne savait plus comment sortir. L'une des oppositions qui l'avaient le plus déconcerté était celle qui semblait partager l'esprit en deux tendances nettement divergentes. D'une part le besoin de clarté, de simplicité, de certitude absolue, de vérité éternelle ; d'autre part la nécessité de rester en contact avec un monde infiniment divers, compliqué et mobile ; d'un côté encore la beauté d'une science immobile, disant une fois pour toutes ce qui est et enchaînant ses propos avec une parfaite rigueur ; de l'autre les exigences multiples et contradictoires des hommes à connaître et à gouverner, et l'utilité

manifeſte de savoir plier sa raison au gré des circonſtances ; tantôt la nature, et l'inflexible loi de la vérité ; tantôt la coutume changeante, l'habileté, ou l'arbitraire de la force. La première tendance se réclamait des grands noms de Parménide, Socrate, Platon ; la deuxième prétendait se rattacher à Héraclite, et elle invoquait l'autorité de Protagoras et de tous les plus célèbres Sophiſtes.

Il y avait au fond de ce débat un problème de logique. Mais ce n'était pas sans raison s'il étendait ses conséquences jusqu'en morale et en politique. Toutes nos idées sur l'homme changent selon que nous imaginons diversement son intelligence.

L'originalité d'Ariſtote fut de trouver la solution moyenne assez souple et assez forte pour concilier les deux points de vue, en éliminant de chacun les excès.

On l'a dit plus haut, aux yeux d'Ariſtote la réalité étudiée par la science c'eſt le monde lui-même, tel qu'il se donne à notre pensée par l'intermédiaire des sens. Doubler cet univers sensible, comme le voulait Platon, d'un monde idéal vers lequel devrait s'élever l'intelligence pour trouver lumière et certitude, c'eſt abandonner maladroitement la partie, c'eſt conſtruire un univers impossible, sans rapport avec le seul monde réel qui s'offre à notre science. Mais, d'autre part, nous ne laisserons pas

l'intelligence aller se perdre dans la mobilité pure et le multiple indéfini. Dans cet univers mouvant, innombrable, il n'eſt rien assurément à quoi nous devions renoncer ; la moindre apparence, aussi singulière et fugitive soit-elle, relève de notre pensée. Ce ne sera pas cependant au même titre que les réalités plus stables. Notre pensée a des fonctions diverses. Par les sens, par la conjecture, par l'opinion, par des raisonnements même plus ou moins probables, elle se tient au niveau des aspects sensibles, individuels et passagers des choses. Ces modes inférieurs de la connaissance peuvent servir à la science et lui être d'utiles préliminaires. Ils ne sont pas la science. La science ne s'occupe pas de l'accidentel, sinon pour l'écarter. Elle ne s'intéresse pas à l'événement imprévisible, au phénomène unique, à l'inſtant qui passe. La science eſt ce mode supérieur de notre pensée qui nous permet de connaître ce qui eſt partout et toujours, l'universel. En cela Socrate et Platon ne se sont pas trompés. Mais Platon n'a pas vu combien l'universel eſt intimement mêlé au sensible, l'immobile à l'être changeant, la loi au fait, le nécessaire au contingent. L'objet de la science n'eſt pas ailleurs que dans ces mêmes êtres multiples et mobiles, saisis par les sens et par l'incertaine opinion. Mais il eſt en eux plus profondément ; il les pénètre, il les domine, il commande

tout ce qu'ils sont et tout ce qu'ils font, il est leur essence et leur substance.

Voyez par exemple la science de l'homme. S'amusera-t-elle à fixer les particularités les plus infimes de la personnalité physique ou morale de Socrate, de Démosthène, de Périclès, de chacun des Grecs d'Athènes et du Péloponnèse ? Cela peut être intéressant à d'autres points de vue. L'art, celui du médecin comme celui du peintre, ou du comédien, l'action politique et l'action morale, ont besoin de descendre à ces détails. Mais la science ne s'y arrête pas ; à les vouloir énumérer, elle perdrait de vue son objet propre, car l'énumération des qualités individuelles de chacun des hommes, présents et à venir, ne sera jamais terminée, et le serait-elle, elle ne nous dirait pas ce qui est commun à tous les hommes, mais seulement ce par quoi chacun se distingue de son voisin. Or il y a manifestement un ensemble de caractères communs à tous les hommes, et qui se retrouvent partout et toujours, là où il y a des hommes. Et voilà ce qui intéresse la science. Ces caractères communs seraient-ils séparés des hommes où ils se retrouvent ? Quel non-sens ! Ils sont en chacun d'eux, en Socrate, en Périclès, en Démosthène ; et unis intimement en chacun d'eux à ses caractères les plus personnels, au nez camus de Socrate, à la voix émouvante de Démosthène. Mais

cette pénétration mutuelle et l'aspect unique, incommunicable, donné en chaque homme à la nature humaine par les caractères individuels, n'empêchent pas qu'en chacun d'eux la nature humaine soit l'élément le plus profond, le plus important, le plus essentiel, celui qu'il importe avant tout de connaître si l'on veut même pouvoir donner un sens aux observations de l'anatomie ou de la psychologie individuelles. Prendre cette nature universelle pour objet de son étude, ce n'est pas travailler en l'air et dans le vide, c'est bien au contraire se mettre en mesure de connaître avec certitude l'être le plus réel de l'homme.

Tel était le point de vue d'Aristote, comme il est encore celui, non pas de tous les philosophes, mais au moins de tous les savants qui réfléchissent sans parti pris sur la manière dont ils font la science. Un chimiste perdra-t-il son temps à échantillonner, afin de les bien distinguer l'une de l'autre, plusieurs parcelles de radium ? S'il soumet les unes et les autres à l'analyse, c'est pour conclure aux propriétés du radium en général, et il estimera, l'épreuve terminée, que chaque milligramme du corps qu'il vient de traiter possède réellement la nature et les propriétés du radium.

La chose paraît aller de soi, tant elle satisfait le bon sens.

§ 2. — *L'intelligence et l'expérience.*

Mais s'il en est ainsi, il est nécessaire au savant de se mettre en relation avec ce monde où il vit, et de l'observer. Nous avons dit que ce fut en effet la pratique constante d'Aristote. Ouvrir les yeux, entendre, toucher de ses mains, appliquer en un mot tous ses sens à explorer l'univers, c'est la première tâche du savant, et dont rien ne peut le dispenser. Pourtant les sens par eux-mêmes ne vont pas plus loin que la donnée sensible, individuelle, périssable, qui les impressionne. Chimiste, je vois dans mon laboratoire et je palpe ce morceau de soufre, j'en perçois l'odeur âcre et fade ; je puis bien aussi voir et toucher celui qui est à côté, et n'importe quel autre, mais de mes yeux et de mes mains je n'atteindrai en fait que tels ou tels morceaux de soufre déterminés, et non pas jamais LE SOUFRE en général. Cela, c'est l'objet réservé à l'intelligence. Comment donc se fait le passage ? A quel moment, à quelles conditions surtout jaillit-elle cette lumière intellectuelle qui ouvre le regard de l'esprit sur l'essence des choses ? Aristote n'a pas eu la prétention de résoudre entièrement ce très difficile problème. Son mérite est de l'avoir étudié de sang-froid, tenant

ferme aux faits les mieux observés, précisant les résultats acquis, sans s'épouvanter ni s'impatienter des obscurités qui demeurent. Il le constate tout d'abord : avec l'idée, avec l'intelligence, nous sommes à un niveau de pensée, bien distinct de l'imagination et des sens; un objet nouveau est conçu et compris, qui déborde infiniment par son ampleur tout ce que je puis imaginer et sentir : L'ARBRE, L'HOMME, LA BEAUTÉ... Ici encore Platon avait raison. Mais, d'autre part, il y a une continuité certaine entre mes idées, mes images et mes sensations : j'imagine et je sens des arbres, des hommes, des choses belles. Continuité et distinction, continuité psychologique et distinction de nature, l'une et l'autre doivent être sauvegardées. L'on dira donc: l'intelligence perçoit l'intelligible comme le sens le sensible ; elle est en quelque façon passive sous le choc de l'idée, comme l'œil sous l'impression de la couleur ; mais l'idée qui la frappe, d'où vient-elle ? des choses vues, senties, imaginées ? oui, sans doute, puisqu'il faut observer avant de comprendre et puisque l'idée luit toujours dans une image : ainsi l'exige la continuité psychologique attestée par l'expérience ; mais cela ne peut suffire : une intelligence n'est pas moins nécessaire pour former l'idée que pour la recevoir une fois faite ; la nature de l'idée exige donc une activité intellectuelle anté-

rieure à l'existence même de l'idée, antérieure aussi, bien entendu, à l'action de l'idée sur l'intelligence. Nous sommes en plein mystère : mystère d'une intelligence à la fois active et passive, mystère d'une intelligence à la fois indépendante et dépendante de l'image et des sensations.

Or, nous ne pouvons savoir avec certitude comment Aristote est sorti de ce labyrinthe ; le texte qui devrait nous l'apprendre est d'une obscurité décourageante. L'on a cru pouvoir dire que, d'après lui, l'activité qui forme l'idée est celle d'une intelligence supérieure à l'homme : pur esprit ou Dieu. Explication dangereuse, qui menace de ruiner la personnalité et l'immortalité de l'âme. Admettons plutôt avec saint Thomas d'Aquin, qui connaissait si bien la pensée d'Aristote, que pour le Philosophe il y a un double aspect de l'intelligence humaine, une double faculté, l'une active, l'autre passive, en dépendance l'une et l'autre, précise saint Thomas, de l'intelligence divine, et ne cherchons pas ici plus avant. Tenons les deux bouts de la chaîne.

L'intelligence permet donc au savant de former mystérieusement et de concevoir l'idée au contact des images. Or là est tout le secret du génie. Car si chacun des hommes possède le même pouvoir, et si, comme le dira Descartes, « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », d'un homme

à l'autre cependant, sens et imagination ne sont pas également disposés à se prêter aux illuminations de l'intelligence. Etendue, belle ordonnance et finesse du sens intérieur et des sens externes, vigueur et clarté de l'intelligence, ces dons de la nature ne sont jamais remplacés par aucune méthode, par aucune technique, par aucun procédé. Eux seuls permettent en définitive les vues rapides et profondes de l'esprit.

§ 3. — *Le lien des idées. — La définition.*

Cependant Aristote attendait autre chose encore de la science. Découvrir les idées, c'est bien : œuvre divine, en quelque sorte, et, de toutes les tâches intellectuelles, la plus féconde. Mais il faut ensuite les ordonner, car elles ont entre elles des liens, comme sont liées entre elles les réalités qui composent l'univers.

A l'intérieur d'une même science ce lien des idées est de deux sortes : selon qu'il unit les caractères essentiels qui définissent une nature, et trouver ce lien c'est précisément définir ; ou bien selon qu'il relie à la nature déjà définie les propriétés qui en dérivent, et les effets à leurs causes, et c'est l'objet de la démonstration.

La première de ces fonctions de la science avait été très bien étudiée par Socrate et par Platon. Ils avaient vu clairement sa nécessité et à quelles conditions elle avait à répondre. Platon avait aussi tenté l'esquisse d'une méthode déductive, permettant de classer et d'ordonner les idées entre elles par une sorte de division, coupant l'idée la plus générale en deux idées nouvelles, puis, de la même manière, l'une ou l'autre de celles-ci en deux, et ainsi de suite. Mais il faut croire que rien n'eſt difficile comme de bien définir, car Ariſtote, après avoir montré sans peine l'insuffisance de la méthode platonicienne, ne sut pas en définitive par quoi la remplacer. L'on montrera bien, dit-il, à quels signes une définition proposée sera reconnue insuffisante : cela n'eſt pas long à discerner; mais savoir positivement si la définition eſt exacte et nécessaire, si elle exprime vraiment, comme il le faudrait, le lien du genre prochain et de la différence spécifique, il ne semble pas y avoir de méthode générale qui permette d'y parvenir avec certitude. C'eſt à voir sans doute en chaque cas particulier, de quelle manière il importe de doser l'observation, la comparaison des faits et des idées, le raisonnement ! Sans doute, lorsqu'il s'agit seulement de déterminer, parmi les êtres vivants, l'espèce naturelle, nous avons un signe certain, qui eſt la reproduction de l'espèce par les

individus mâle et femelle ; le mulet ne se reproduit pas, il n'appartient donc pas à une espèce naturelle. Mais l'on voit aisément que le problème logique de la définition est d'une autre nature. L'âne et le cheval sont incontestablement des espèces naturelles : quelle est cependant la différence spécifique qui vient pour chacune définir le genre animal ? Dans la pratique, nous l'avons dit, Aristote sut atteindre malgré tout à des classifications très précises, comme aujourd'hui encore les naturalistes, qui se heurtent aux mêmes difficultés théoriques.

§ 4. — *Le syllogisme.*

Aristote fut beaucoup plus heureux avec la démonstration. Là vraiment, et sur un terrain à peu près entièrement neuf, où les travaux de ses devanciers servaient seulement de matière à ses observations personnelles, il parvint à constituer une théorie définitive, à laquelle on ne prétendit guère que de nos jours apporter quelques perfectionnements. Aristote avait à distinguer les bons syllogismes des mauvais, ceux qui permettent une conclusion probable de ceux qui vraiment concluent avec une entière certitude, puis à classer toutes les formes que notre esprit peut donner à ses raisonne-

ments les plus subtils. Il avait certes de quoi observer autour de lui ! Les Grecs ne l'avaient pas attendu pour raisonner et pour se complaire aux jeux de la dialectique ! Orateurs, rhéteurs, sophistes, dialecticiens, philosophes, disputeurs de tout genre faisaient retentir les places publiques et les gymnases de leur manie raisonneuse. La difficulté était bien plutôt de se reconnaître dans ce bavardage et de séparer le bon grain du foisonnement des herbes folles. Aussi le travail d'Aristote devait-il servir non pas seulement à la science, mais aussi à l'art oratoire et à l'art de la discussion, si appréciés l'un et l'autre à Athènes. Nous avons eu l'occasion de dire quelle reconnaissance lui en eut plus tard un Cicéron. Comme les *Topiques,* la *Rhétorique* est l'un des ouvrages d'Aristote les plus achevés.

Dans l'usage de la science, Aristote se rendait parfaitement compte de la fonction propre au syllogisme démonstratif, du moment où il peut intervenir, et du rôle plus ou moins grand qu'il est appelé à tenir selon la nature de chaque science. En mathématiques, par exemple, le syllogisme intervient constamment, et il y a toute sa force ; en morale et dans toutes les sciences d'observation, il a beaucoup moins de part et une influence très atténuée. S'il nous semble parfois qu'Aristote en use un peu trop, n'oublions pas qu'il devait, plus sou-

vent que nous, suppléer aux expériences qu'il n'était pas en état de faire, et que, mieux que nous, avec plus de lucidité et de finesse, il apercevait la portée exacte des raisons dont il lui fallait bien se contenter.

Aristote enseigne aussi, et avec une insistance remarquable, que tout ne se démontre pas, même dans les sciences où le syllogisme règne le plus exclusivement. Nulle part le syllogisme n'est premier, nulle part il n'est l'assise dernière des constructions de l'esprit. Et pour une bonne raison ; c'est à savoir que tout syllogisme repose lui-même sur des notions et sur des principes. Même donc si telle science déductive se composait d'une longue suite ininterrompue de syllogismes, le premier syllogisme de la série devrait s'appuyer à des principes indémontrables. De telles suites sont du reste bien rares, et, dans les sciences les plus abstraites, le recours est fréquent à l'expérience, à l'intuition ou à l'hypothèse.

Mais alors toute notre science serait-elle hypothétique ou conventionnelle, comme l'affirment quelques logiciens modernes ? Aristote ne l'aurait jamais admis. Si le syllogisme ne se suffit pas à lui-même, au-dessus du syllogisme et de la raison dont il est l'instrument, nous retrouvons l'intelligence. Notions et principes premiers sont perçus par elle

en toute vérité. L'intelligence, destinée par nature à connaître le réel, est le principe absolu de toute notre science. Et, dans l'ordre des faits, la certitude de la perception sensible est assez forte pour nous suffire. Insensé, par exemple, qui voudrait nier la réalité du mouvement dans la nature !

§ 5. — *L'organisation de la science.*

C'est encore à l'intelligence qu'Aristote demandera le principe de cette organisation dernière de nos idées qui est la classification des sciences.

Il ne suffit pas, en effet, de trouver le lien qui unit nos idées à l'intérieur d'une même science, soit pour définir, soit pour démontrer. Notre science attaque, si l'on peut dire, les choses à des niveaux différents ; elle pratique dans la réalité des coupes méthodiques, dont chacune lui révèle un seul aspect du monde. Il revient donc au logicien de justifier ce procédé et de montrer comment s'organisent les plans partiels d'univers relevés par le savant, comment ils s'ajustent entre eux, pour représenter toutes les dimensions réelles des choses.

Aristote a distingué tout d'abord sciences théoriques et sciences pratiques. Les sciences pratiques, ou sciences de l'action, dont la morale est le type

par excellence, ont ceci d'intéressant qu'elles font le lien entre l'activité purement théorique de l'intelligence et ces fonctions secondaires de la connaissance (règles de l'art, procédés empiriques, tact de la prudence) qui conduisent le jugement de l'esprit jusqu'aux réalités individuelles dont la science, comme telle, se désintéresse. Du pur théoricien le moraliste apprendra que la raison spécifie l'homme ; il en déduira les règles de l'action raisonnable conforme à la nature de l'homme ; et comme il veut agir, et non pas seulement savoir, il s'inquiétera encore d'appliquer ces règles, comme elles doivent l'être, aux différents actes de sa vie ; il les saisira donc, ces actes, en leurs circonstances les plus individuelles, et les plus passagères, mais dans leur rapport avec la loi morale universelle. Et ainsi en est-il de la politique et de toutes les connaissances qui règlent la pratique des arts. Aristote conciliait, par cette vue profonde et harmonieuse, l'idéale rigidité de Socrate et de Platon, avec la complexité mobile de la vie humaine.

Dans les sciences théoriques il distinguait trois divisions générales : la physique où il faisait entrer toutes les sciences de la nature et la psychologie; en second lieu les mathématiques ; enfin la philosophie première ou théologie, appelée depuis métaphysique, du nom donné au recueil où se trouvent

assemblées les leçons d'Aristote sur cette partie suprême de la science. En chacun de ces trois domaines en effet, l'intelligence pénètre la réalité à des profondeurs diverses et la dépouille plus ou moins de son aspect matériel : les mathématiques se réservent l'étude de la quantité, et abandonnent à la physique le mouvement et les qualités des corps perçues par les sens ; la métaphysique s'avance plus loin encore, et, laissant l'étendue et le nombre, scrute la nature et les propriétés de l'être même, de la substance.

Divisions très nettes, mais cependant hiérarchisées, et telles que les sciences supérieures dominent les inférieures et gardent sur elles certains droits d'intervention. En physique, en physique générale surtout, Aristote fait souvent intervenir le point de vue métaphysique, et s'il n'use que rarement des mathématiques (il ne connaissait leur application qu'en astronomie, en optique et en musique) le principe est admis par lui, qui légitime les procédés modernes de la physique mathématique. De même les points de vue généraux et les méthodes des mathématiques ne sauraient échapper au jugement du philosophe.

§ 6. — *Science et philosophie.*

Ainsi s'accusent les rapports qui unissent la philosophie aux sciences. A dire vrai, aux yeux d'Aristote, la philosophie est aussi une science, et la première de toutes. Elle a sa méthode propre, comme chacune des autres sciences a aussi la sienne. Mais considérons l'un quelconque des êtres du monde étudiés par les sciences. Aucune science particulière ne le connaîtra tout entier. Un seul être vivant, par exemple, relèvera par ses dimensions de la géométrie, par son poids et sa chaleur de la physique, par ses échanges nutritifs de la chimie et de la biologie, par ses organes et leurs fonctions de la physiologie, etc., etc. Or le dernier mot sur cet être ne sera pas dit tant que le philosophe ne l'aura pas jugé et apprécié dans son être même, tant que le philosophe n'aura pas déterminé selon quelles lois profondes la substance de ce vivant synthétise en elle tant d'aspects divers. Aucun de ces aspects multiples n'est lui-même de la compétence du philosophe, mais leur unité dans l'être, lui seul la fera comprendre.

Aujourd'hui les savants ne s'inquiètent plus guère du morcellement indéfini des sciences, et la plupart

se désintéressent de la philosophie ; de leur côté les philosophes abandonnent l'univers aux savants, un univers qu'ils croient sans réalité propre ni substance, et ils n'ont plus de curiosité que pour l'activité de l'esprit s'amusant à la construction laborieuse et vaine de sciences sans autre objet qu'elles-mêmes. Les idéalistes modernes ont perdu le sens du réel, et ils le méprisent. Aristote voyait au contraire en ce sens aigu du réel la qualité propre du philosophe.

V

LE PHILOSOPHE

§ 1. — *L'analogie de l'être.*

Le philosophe, et nous voulons dire : le philosophe par excellence, le métaphysicien, le philosophe prend donc pour objet de ses réflexions l'être même des choses. « Tel fut autrefois, dit Aristote, tel est encore maintenant et tel sera toujours l'objet des recherches et des discussions : qu'est-ce que l'être, qu'est-ce que la substance ? » L'on dirait plus volontiers aujourd'hui : qu'est-ce que le réel ?

Les anciens auxquels pensait Aristote, avaient devant l'esprit, en s'interrogeant de la sorte, l'ensemble du monde et la vie incessante de la nature. Et ils répondaient de manières bien diverses et obscures : ce qui est vraiment, c'est l'un des éléments, eau, air ou feu, et tout le reste n'est que transformation de ce principe unique ; ce qui est, s'é-

criaient d'autres, c'eſt l'Etre ! c'eſt l'Un ! Eh ! non, voulait-on ailleurs, ce sont les atomes éternels ! Mais ce sont les Nombres, disait Pythagore ; les Idées ! corrigeait Platon...

En chacune de ces réponses hâtives, et contradictoires entre elles, Ariſtote sut trouver quelque vérité. Mais, en somme, il commence par déplacer la queſtion afin d'y mieux satisfaire. Tous ces vieux physiciens, comme il aime à dire, ont toujours l'air de croire qu'il faut absolument choisir entre les réalités du monde : les unes, en petit nombre, existent et expliquent tout, les autres n'exiſtent pas, ou à peine. L'un d'eux, Parménide, a bien mis en lumière, et vigoureusement formulé, l'état d'esprit qui, au fond, leur eſt commun à tous, en déclarant avec force : « L'Etre seul eſt, le Non-Etre n'eſt pas ! Jamais tu ne sortiras de cette pensée ! » Voilà bien en effet leur préjugé. Ce sont des esprits simples et rigides. Ils s'imaginent, dès qu'ils pensent à ce qui eſt, que le mot *être* a toujours et partout même signification. Et ils viennent par là à des conséquences ruineuses, parfaitement contraires au bon sens, à celle-ci, par exemple, de nier la réalité du mouvement dans la nature, sous ce beau prétexte que « ce qui devient n'eſt pas ». Platon lui-même a été la victime de ce paradoxe insoutenable. S'il met les Idées bien à part du monde, c'eſt que seules,

à ses yeux, ces Formes idéales *existent* vraiment. Le monde sensible *n'est pas* puisqu'il est en incessant devenir.

A une compréhension aussi étroite du mot et de l'idée de *l'être,* Aristote oppose l'observation réfléchie et l'analyse de la pensée. Il n'est pas exact que nous donnions toujours à ce mot absolument le même sens. Il y a mille et mille manières d'*être*. Et nous le savons très bien. Ne disons-nous pas d'un aveugle : « il *est privé* de la vue ? » ou de Socrate : « il *est camus ?* » Mais nous disons aussi simplement : « Socrate *est* » ; et nous pouvons dire avec Platon « la grandeur *est,* ou la beauté *est* ». Pourquoi nous entêter à vouloir qu'en chacune de ces phrases le mot *est* reçoive la même valeur ? Ce serait aller contre nos intentions les plus manifestes. Nous ne voulons pas dire du tout que la privation de la vue dont souffre l'aveugle *soit,* au même titre que Socrate *est :* une privation n'*est* pas comme un individu *est ;* et de même, s'il y a grandeur et beauté dans le monde, nous entendons par là : il y a des choses belles et grandes, et non pas : grandeur existe, beauté existe, justice existe, comme autant de personnalités distinctes. Puisque nous parlons et pensons ainsi, il faut s'y tenir. La parole est signe de la pensée, et la pensée exprime les choses. Si le sens du mot *est* est multiple, c'est que dans

la réalité même il y a de multiples manières d'être. Dès lors il n'y a pas lieu de choisir entre elles, comme voulaient les anciens, il les faut prendre toutes.

Le lecteur ne doit pas l'ignorer, et croire ces remarques insignifiantes : nous sommes ici au cœur même de la philosophie aristotélicienne, en son inspiration la plus profonde. Aristote savant, Aristote logicien, l'on s'autoriserait facilement de ces deux épithètes pour se détourner de l'esprit raide et trop intellectualiste du Philosophe et lui préférer l'âme frémissante et souple de Platon. En vérité, quelle méprise ! En philosophie pure, la souplesse de l'esprit est le don d'Aristote, et la rigueur est toute platonicienne. Ne trouverait-on pas, dans l'histoire de la pensée, d'autres exemples de natures d'artistes fines, subtiles, fuyantes, ondoyantes, mais dont la vivacité et la fantaisie semblent chercher leur contrepoids dans quelques vues de l'esprit, simples, absolues, sans lien bien établi, sans cohérence peut-être ? tandis que des esprits moins sensibles aux nuances et aux émotions de l'art étonnent par leur flexibilité docile à suivre sans heurt les détours, les complexités imprévues de l'idée pure ? Quoi qu'il en soit, et sans vouloir forcer injustement le contraste, Platon, en philosophie, n'a pas su se défendre assez d'une certaine rigueur étroite, et, d'autre part, si

l'esprit d'observation et la logique attentive d'Aristote ont pu se rendre maîtres des difficultés philosophiques qui avaient paralysé ou retardé l'essor de la pensée, même de la pensée platonicienne, ce fut pour s'être laissés modeler sans résistance selon la multiple diversité des choses. En bon philosophe, Aristote admire la variété surprenante du réel, il s'étonne de tant de contradictions apparentes, il cherche à comprendre, mais jamais il ne se récrie, jamais il ne se bute. Ses préoccupations de logicien lui servent à assouplir sa pensée, bien loin de la figer. Et c'est pourquoi sans doute l'ensemble de son système, si bien ordonné soit-il, est resté ouvert aux importantes modifications que lui fera subir la pensée chrétienne, c'est pourquoi aussi certaine étroitesse géométrique de l'esprit et je ne sais quelle hostilité chronique à l'adresse du philosophe adopté par les théologiens, peuvent toujours, s'arrêtant à l'un des aspects de sa pensée, ne pas en saisir l'harmonie véritable.

Il y a donc de multiples manières d'être, et cette remarque préliminaire est essentielle : nous serons loin d'en épuiser, dans ce rapide aperçu, l'entière signification.

§ 2. — *La substance.*

Mais le réel ni l'intelligence ne sont livrés à l'anarchie. A cette multitude il faut un principe. Où le trouverons-nous ? Aristote, ici encore, a recours à l'analyse de la pensée. Manifestement, quelle que soit la diversité de l'être, dans nos jugements nous attribuons toujours telle ou telle manière d'être, si ténue soit-elle, à un sujet. Mais de ce sujet-là nous pensons qu'il existe, sans l'attribuer à un autre sujet. Nous dirons : « Alexandre est plein d'ardeur », attribuant ainsi l'ardeur à Alexandre. Mais nous penserons : « Alexandre est », sans attribuer Alexandre à quoi que ce soit. Alexandre existe en lui-même, par lui-même. Tandis que ses vertus, ses défauts, ses actions, et tout ce que, en un mot, l'on peut dire de lui, tout cela n'existe qu'en lui et par lui. Il y avait donc une part de vérité dans le dire des anciens. S'il y a de multiples manières d'être, tout n'est pas cependant au même degré, et certain aspect de la réalité est privilégié par rapport aux autres. Il y a une réalité première, centrale, qui est plus et mieux que tout le reste, et qui, en quelque façon, prête à tout le reste son être et son nom, ce nom d'être qui lui revient en propre. Pour la distinguer

des autres formes de la réalité, et pour marquer son rôle primordial de sujet, l'on a, depuis Aristote, appelé cet être premier *substance*. Mais le mot grec, plus satisfaisant que le mot français, le mot dont se servait Aristote (*ousia*) ne soulignait pas cette fonction mystérieuse de soutien (*substare,* se tenir dessous) et mettait seule en relief sa primauté d'être, sa réalité essentielle. La substance est, par excellence.

La même méthode de recherche inévitablement détournait Aristote de penser que la substance, ainsi reconnue, fût unique. Certains philosophes avaient cru à l'unité absolue du « cosmos ». Et d'autres, plus proches de nous dans le temps, un Spinoza par exemple, penseront la démontrer avec une rigueur absolue. Mais Aristote, avec sa manière prudente, attachée à l'expérience et à l'analyse des formes les plus obvies de la pensée, ne pouvait entrer dans une opinion semblable. A ne considérer que notre monde sensible, celui où nous vivons chaque jour de notre vie, il est clair que nous sommes entourés d'êtres substantiels, et que chacun de nous est une substance. Ici encore le langage est le témoin de ce que voit spontanément l'intelligence.

Toute la métaphysique de notre monde sensible aura donc pour objet de bien connaître la substance, telle que nous l'y rencontrons, c'est-à-dire d'abord

multiple, réalisée en d'innombrables individus, et revêtue en chacun d'eux de modalités accidentelles très variées ; puis organisée en ces réalisations individuelles selon des rapports de genre et d'espèce ; soumise enfin à la génération et à la corruption et à tous les rapports de lieu, de temps, de mouvement, d'action, de passion, etc., qui les conditionnent. Tous ces nombreux aspects devant être d'ailleurs envisagés toujours d'un seul point de vue, celui de leur lien, logique et réel, avec l'être même de la substance.

De cette étude métaphysique, poussée très loin par le Philosophe, nous ne voulons retenir ici que deux points, qui nous achemineront vers cette partie suprême de la « philosophie première » qui la fait appeler par Aristote lui-même *théologie,* vers la métaphysique des substances immatérielles, vers la métaphysique de l'être divin.

§ 3. — *La philosophie du mouvement.*

Par sa critique de Parménide et de Platon, et en assouplissant comme nous avons dit l'idée de l'être, Aristote s'obligeait avant tout à concilier l'être et le mouvement. Rappelant sur la terre, d'où Platon l'avait exilé, l'être véritable, et avec lui l'ob-

jet de la science, l'idée, l'intelligible, Aristote se devait d'expliquer comment l'être est mobile, comment l'être par excellence, la substance, peut s'engendrer et périr. C'est là que l'attendaient, sans aucun doute, les disciples de l'Académie, restés fidèles à leur maître. Par quelle audace nouvelle ce Stagirite allait-il concilier l'inconciliable ?

L'extension déjà donnée à l'idée de l'être facilitait singulièrement à Aristote la solution de l'énigme. Sans elle il eût risqué de rester prisonnier du dilemme parménidien : ou l'être immobile, ou le néant. Mais puisque la notion de l'être est complexe, il doit être possible d'y intégrer la mobilité la plus radicale, celle dont la nature nous donne à chaque instant le spectacle réconfortant ou tragique: la naissance et la mort. Que ferions-nous donc d'une philosophie qui se voilerait la face pour ne pas les voir, ces inéluctables réalités ?

Il n'y a pas de lien, veut Parménide, du néant à l'être, ni de l'être au néant ? Mais voyons ce qui se passe, et quelles sont les réactions spontanées de l'intelligence. Un poussin brise à coups de bec sa coquille et s'élance dehors. Vient-il de l'œuf ? s'est-il formé du germe enfermé avant lui dans la coquille? Mais qui en douterait serait fou. Et pourtant avant cette naissance merveilleuse, nous disions : l'œuf est, le poussin n'est pas l'œuf ; le poussin n'est pas.

Et nous avions raison. Et Parménide va triompher : un *être* de poussin ne vient pas d'un *néant* de poussin, le poussin ne vient pas de l'œuf qui n'*eſt pas* le poussin... Or ne voit-on pas l'absurde sophisme ? Eſt-ce le même de dire : l'œuf n'eſt pas le poussin, ou cette pierre n'eſt pas le poussin ? Les deux affirmations sont vraies. Mais avec l'oiseau l'œuf a une relation que la pierre n'aura jamais : l'œuf *peut* devenir poulet, mais non pas la pierre. N'eſt-ce pas là dans l'œuf quelque chose de bien réel, et qui n'eſt d'aucune façon dans la pierre ? Or, un fait aussi banal se répète assez souvent dans la nature, sous une forme ou sous une autre, qu'il s'agisse des animaux, des plantes ou des hommes, pour que nous disions avec confiance : il n'y a pas seulement dans l'univers ce qui *eſt* et ce qui *n'eſt pas,* il y a aussi *ce qui peut être,* et cet aſpect de *possible,* cet être *en puissance,* eſt d'une importance considérable.

Et voilà un nouvel exemple du génial bon sens du Philosophe. Chacun peut trouver son raisonnement très simple, sa conclusion d'une évidence à la portée du moindre esprit. Mais il fallait les découvrir, et, les ayant découverts, s'apercevoir que sous leur simplicité apparente se dissimule le principe de solution d'un très grand nombre de difficultés philosophiques. Encore Ariſtote, malgré sa perspicacité, ne verra-t-il pas toute la fécondité de

sa découverte. Ses disciples en philosophie, les grands théologiens du moyen âge, feront donner à ce principe ses dernières conséquences.

§ 4. — *La causalité.*

De l'être *en puissance* on s'explique que l'être proprement dit, ou être *en acte,* puisse venir. Toutefois, c'est à la condition de compléter cette explication par une théorie générale de l'action, productrice du réel, en d'autres termes par une théorie de la causalité. Ici toujours la pensée d'Aristote est bien facile à comprendre.

L'on a vu (au chapitre III[e]) Aristote admettre une finalité dans les œuvres de la nature. Ce n'est point hasard ou aveugle nécessité si du grain de blé germe l'épi de froment et non pas l'avoine. Dès sa formation le grain est orienté par la nature vers sa fin propre. Cette fin le domine tout entier. Elle est cause. Or cette cause finale est pour Aristote la première des causes.

La cause finale est première parce que son efficace se fait sentir, non seulement sur l'effet à produire, mais sur les autres causes qui concourent à la production. L'art humain, une fabrication quelconque, le fait vite saisir.

Voyons Herpyllis, veuve d'Aristote, se décidant à faire élever à la mémoire de son mari un monument funéraire ; une idée plus ou moins précise de ce monument lui est présente à l'esprit. Mais cette *fin* poursuivie se pourrait-elle réaliser par son seul désir ? Herpyllis va trouver Gryllos le statuaire (cause *efficiente*), et celui-ci choisit ses matériaux (cause *matérielle*)... Or, ne voit-on pas que la fin à atteindre agit sur l'esprit de Gryllos, lui commande le choix de la pierre, et dirige son ciseau jusqu'à l'achèvement de l'œuvre ? et que celle-ci, réalisée, n'a telle forme donnée (cause *formelle*) que pour répondre aussi à la fin poursuivie ? La cause finale a donc donné le branle et tout déterminé : cause efficiente (Gryllos), matérielle (la pierre), formelle (la forme du monument).

La production des œuvres de la nature suit les mêmes lois.

Nous parlions tout à l'heure d'être *en puissance*. Si l'animal ou la plante est *en puissance* dans le germe, c'est que, sous l'influence d'une cause efficiente (les parents), elle-même déterminée et orientée par une fin (l'espèce à perpétuer), une matière vivante (les éléments qui constituent le germe) a reçu l'impulsion animatrice qui, développant elle-même ses effets, reproduira l'espèce (cause formelle) dans un individu nouveau. Sans ce concours

ordonné des causes il n'y aurait plus ni être *en puissance,* ni effet produit. Sans l'attirance de la cause finale, nul agent ne serait déterminé ni excité à produire. Ici, l'originalité qui distingue l'action génératrice de la nature des fabrications de l'homme, est l'immanence mystérieuse de la vie, communiquant au germe la loi et l'impulsion de son développement. L'analogie avec l'art est dans le rapport des causes.

Or, malgré le raccourci de ce schème, l'on se rend compte aussi, peut-être, de la ressemblance très étroite qui apparente la cause finale à la cause efficiente et à la cause formelle ? C'est au fond une même idée qui habite l'imagination du statuaire, anime sa main, achève le monument ; c'est l'idée d'une même espèce animale qui est présente à tous les instants du cycle de la génération, dans les parents qui produisent le germe, dans le germe qui évolue vers sa perfection, dans l'individu nouveau une fois formé. Une même idée, sous des états différents, est fin, est loi de l'action, et forme de son effet. Nous sommes de nouveau ici très proches de Platon, lequel d'ailleurs, surtout dans ses derniers *Dialogues,* a plus que préparé cette théorie des causes. Mais Aristote a définitivement replacé les Idées au sein même de l'évolution du monde pour la diriger et l'animer de l'intérieur.

Ce geste hardi devait l'obliger, nous l'allons voir, à compléter sa philosophie du monde, par une théologie, en grand progrès elle aussi sur la pensée platonicienne.

VI

LE THÉOLOCIEN

Aristote appelle lui-même *théologiens* tous les anciens, poètes ou philosophes, qui ont parlé de la divinité. Avec plus de précision, dans sa *Métaphysique,* il réserve l'appellation aux philosophes qui cherchent à connaître la nature de l'être divin. Il a donc bien le droit d'être à son tour ainsi qualifié, d'un terme qu'il est peut-être d'ailleurs le premier à avoir employé, malgré notre usage (si pleinement justifié) de faire aujourd'hui de ce vocable la propriété exclusive du christianisme.

§ 1. — *La théologie platonicienne.*

Aristote est théologien plus qu'on ne le croit généralement. La postérité ne lui a pas rendu parfaite justice à cet égard ; à cause évidemment de la

révélation, juive et surtout chrétienne, dont les enseignements sur Dieu dépassent infiniment tout ce qu'il a pu essayer de dire, mais aussi parce qu'on a beaucoup exagéré la valeur de la théologie platonicienne. De très bonne heure et sans s'inquiéter de l'anachronisme, on prit l'habitude de lire Platon à travers les spéculations mystiques, beaucoup plus tardives, de Plotin et de Proclus, et l'on en fit bénéficier largement la philosophie religieuse des *Dialogues*. Pourtant, si l'on veut être équitable envers Aristote et bien saisir sa pensée, il est élémentaire de commencer par lire les *Dialogues* sans parti pris. La place de Platon est assez belle dans l'histoire de la philosophie grecque pour que l'on ne s'expose pas à la mal comprendre et à la rendre invraisemblable, sous le prétexte de la faire plus belle encore !

Or, le sentiment très profondément religieux de Platon, le lyrisme des pages où il chante les Idées du Bien et de la Beauté, ses louanges au dieu artisan du monde, ne peuvent remédier à une lacune, pour nous bien étrange, de sa pensée philosophique : à la disjonction radicale qui vient séparer, pour ainsi dire, sa pensée d'avec elle-même et orienter ses réflexions en deux directions divergentes, qui ne réussiront plus, dans son esprit, à se rejoindre. D'une part, Platon continue d'imaginer les dieux sur le type traditionnel du polythéisme grec, comme des

êtres vivants et intelligents, mais d'autre part il s'est persuadé, et c'est là l'originalité foncière de sa philosophie, que toute connaissance certaine serait abolie si les Idées n'existaient pas absolument simples et immobiles, en dehors de ce monde mouvant et multiple et en dehors de toute intelligence. Voit-on où le conduit inévitablement ce dualisme ? Ces Idées simples, immatérielles, sont aussi éternelles, et chacune est, en toute perfection, ce qu'elle est. Mais ce sont là des caractères divins ! Les Idées seraient-elles donc aussi des dieux ? Platon ne le dit nulle part. En revanche plus d'une fois il donne l'impression que les Idées ont une perfection supérieure encore à celle des dieux. Les dieux contemplent les Idées ; celui qui façonne le monde prend modèle sur ce monde idéal ; l'Idée du Bien, la plus élevée de toutes les Idées, paraît dominer toute réalité et toute activité. Platon, dans ses dernières années, s'est aperçu de ce qu'il y a de paradoxal à tenir ainsi séparées de la réalité absolue la vie et l'intelligence, et à mettre au-dessus de tout, même des dieux, des êtres sans vie et dépourvus de pensée. Mais il n'est point parvenu à établir la synthèse qui lui eût permis de se faire une conception plus juste de la divinité.

Ce progrès décisif était réservé à Aristote.

§ 2. — *Le monde des esprits.*

Disons-le cependant sans plus attendre : le préjugé du polythéisme, si fortement ancré dans l'esprit des Grecs, et qui est le premier responsable du paradoxe platonicien, ne sera pas encore parfaitement éliminé par Aristote lui-même. Nous rencontrons dans ses œuvres l'affirmation raisonnée d'êtres spirituels, beaucoup trop voisins par leur nature du Dieu suprême.

Et en effet, tout préoccupé que soit Aristote de corriger la philosophie de son maître en réintégrant dans la nature l'être réel, il ne cesse de se demander si, en un sens qui resterait à préciser, il n'y aurait rien à retenir de l'enseignement de Platon, et si, au delà des substances corporelles, il ne faudrait pas aussi admettre l'existence de substances immatérielles. Et il finit par conclure à leur existence.

La preuve qu'il en donne est intéressante, parce qu'elle montre que l'existence de ces réalités spirituelles n'est pas dans sa philosophie un hors-d'œuvre, sans relation avec l'ensemble de sa pensée. Toute sa conception du monde matériel, soumis au mouvement, exigeait la présence active de causes qui soient elles-mêmes indépendantes de l'altération matérielle et du déplacement dans l'espace. Certes, il

aurait pu, et, en bonne logique, il aurait dû limiter à une seule la Cause nécessaire. L'idée qu'il se faisait des astres et de la supériorité de leur matière sur celle des corps sublunaires, le persuada d'attribuer leurs orbes si parfaits à la conduite d'intelligences en nombre égal au leur.

Jusque-là sans doute on pourrait encore le suivre. Savons-nous si les anges n'ont pas reçu mission d'assurer la régularité des lois astronomiques ? Mais, voulant caractériser la nature de ces substances spirituelles, Aristote les définit d'un trait propre à la seule nature divine, selon l'enseignement véritable de notre théologie. Il les dit entièrement exempts de ce principe de l'imperfection et de la contingence, qui met les choses *en puissance* de l'être à recevoir ou de l'action à produire, il en fait des *actes purs*. Or, pour nous, Dieu seul est l'*acte pur*. Notons-le sans en tenir trop rigueur au Philosophe : la question était si loin d'être mûre !

Malgré cela il n'est pas douteux que pour lui ces intelligences ne soient subordonnées à une pensée suprême dont la prééminence absolue se fait sentir dans l'univers entier. De l'avoir compris et philosophiquement justifié est le grand mérite d'Aristote ; mérite vraiment incontestable si l'on prend soin (simple justice !) de l'apprécier en regard de la pensée grecque antérieure.

§ 3. — *Dieu.*

Ce Dieu absolument premier eſt nécessaire pour expliquer le mouvement premier de la sphère céleſte, qui entoure le monde et règle les transformations incessantes des choses. Son action ne s'exerce pas cependant à la manière d'une cause efficiente donnant l'impulsion motrice. Ariſtote croit de la perfection de la première cause d'exercer son influence, si décisive et si étendue qu'elle puisse être, comme une fin qui se fait aimer. Le monde eſt suspendu à Dieu par le désir, par le désir d'imiter autant qu'il lui eſt possible la perfection divine. Ainsi déjà pour Platon, l'Idée suprême du Bien devait être, par son attirance, la raison dernière de tout.

Dieu est *acte pur,* nous l'avons dit, c'eſt-à-dire perfection absolument réalisée, sans rien d'inachevé, sans aucune tendance vers un bien qu'il ne posséderait pas encore. Ce ne veut pas dire qu'il soit inerte et sans personnalité. Tout au contraire. L'actualité parfaite, pure de tout mélange de passivité, comprend en elle nécessairement toute la perfection que les êtres inférieurs atteignent par le développement successif, toujours fragmentaire, de leur vie. L'actualité parfaite, c'eſt la vie totale, au plus haut

degré où elle puisse atteindre, et tout entière à la fois possédée. Dieu eſt le premier Vivant.

Par le fait même il eſt la première Intelligence, car l'intelligence eſt la forme la plus haute de la vie. Mais, ajoute Ariſtote, la première Intelligence ne serait pas en même temps l'Etre le plus parfait si elle devait prendre pour objet de sa pensée une réalité qui fût diſtincte d'elle-même : car cet objet-là serait alors l'Etre le plus parfait. Souvenons-nous: Platon n'avait pas évité cet écueil. La Pensée première se pense éternellement elle-même, toujours éveillée, toujours vivante, enfin toujours heureuse. Et c'eſt là le dernier mot d'Ariſtote, suggérant que la Pensée première, en même temps que le premier Bien, eſt aussi le premier Amour, trouvant en la possession de sa Beauté la joie parfaite.

Si l'on avait le loisir de suivre pas à pas depuis Homère, ou depuis les premiers sages, l'idée que les Grecs se sont faite de la divinité, l'on serait très vivement frappé de la supériorité de la conception ariſtotélicienne. Elle eſt un sommet, dont quelques-uns s'étaient approchés : Anaxagore, peut-être Socrate, Platon sans aucun doute, mais ce dernier lui-même n'avait pas franchi le dernier pas, le plus difficile. Les philosophes poſtérieurs, très spécialement ces néo-platoniciens dont nous avons dit que l'on

avait prêté à Platon les doctrines, les Plotin, les Proclus, sont redevables à Aristote de l'unification en un seul principe, parfaitement simple, des attributs divins, et de sa distinction parfaite d'avec l'ensemble de l'univers, en mouvement vers la participation de sa Beauté ; ils lui doivent encore l'idée de la hiérarchie des êtres qui composent le monde. Mais s'ils sont avec cela d'âme plus religieuse, plus mystique, tout bien examiné il serait à voir si leur principe suprême n'est pas plus éloigné que l'aristotélicienne « Pensée de la Pensée » de la véritable notion de Dieu.

§ 4. — *Insuffisances.*

En tout cas, tout ce que le Philosophe affirme positivement de Dieu, nous l'admettons aussi, nous chrétiens. Là même où du seul point de vue de la raison nous devons compléter sa pensée, nous ne pouvons pas dire qu'il ait nié nos conclusions : il n'en dit rien, et nous savons d'autre part qu'une partie de son œuvre philosophique ne nous est point parvenue. N'admettait-il, par exemple, d'aucune façon la Providence, que nous voyons, peu de temps après lui, enseignée par les Stoïciens ? Ce qui est plus sûr c'est qu'il ne paraît s'être fait aucune idée

de la création du monde, de la dépendance radicale à l'égard de Dieu, de tout être distinct de lui. La liberté de Dieu est aussi très en dehors de sa perspective. Autant qu'il nous est permis de fixer les limites de sa réflexion théologique, il semble que nous devions dire : d'après Aristote le monde, qui n'a pas eu de commencement et qui sera sans fin, ne tient de la Pensée première que l'ordre de ses évolutions régulières. L'être de Dieu est absolument nécessaire, et de même celui des intelligences, des purs esprits qui gouvernent les astres. Mais de plus est nécessaire aussi l'ensemble du monde matériel, et tout ce qui, en lui, est à un degré quelconque loi de ce qui est et de ce qui devient. A un degré quelconque, car un très grand nombre des lois de la nature ne s'appliquent pas avec une régularité absolue; elles n'ont leur effet que la plupart du temps, le plus souvent ; quelque chose leur échappe, de par l'élément d'indétermination et de contingence, sans lequel les transformations de la matière seraient inintelligibles ; il y a dans le monde de l'accidentel et du hasard. Il y a aussi, et c'est important, la liberté humaine, à laquelle nous verrons Aristote moraliste faire une place réelle, sinon aussi parfaitement justifiée qu'elle le fut plus tard par les docteurs chrétiens.

Cette nécessité, qui tient si étroitement l'univers,

ne doit pas faire qualifier de panthéisme la philosophie aristotélicienne. Le Philosophe a trop marqué la simplicité de Dieu et sa séparation de toute matière pour que ce terme désobligeant puisse, en aucune façon, convenir à exprimer sa pensée fondamentale. L'unité du monde est une unité d'ordre, et le principe de cette unité est distinct de toutes les parties qu'il ordonne. Il serait plus justifié de dire que, malgré la suprématie de la Pensée première, le polythéisme imprègne encore profondément l'esprit du Philosophe ; si pour lui le monde était divin, ce serait au même titre que les astres et les intelligences qui les meuvent ; mais nulle part, à ma connaissance, il n'a enseigné, comme fait Platon, par exemple, dans son *Timée,* que l'univers considéré dans son ensemble forme un être vivant auquel convient le nom de dieu.

Polythéisme n'est pas l'équivalent, prenons-y garde, de mythologie. Aristote ne paraît avoir eu aucun goût, pas plus que Platon lui-même, pour toutes les histoires de généalogies des dieux et pour leurs aventures burlesques. Il accepte, on n'en peut pas douter, les formes, admises en Grèce, de la piété populaire. Il prie lui-même et il honore les dieux. Il les invoque, on l'a vu plus haut, dans le danger qui menace un fils adoptif, et il fait le vœu,

s'il eſt exaucé, d'élever des ſtatues à Zeus et à Athéné sauveurs. Mais il n'eſt pas douteux non plus que, sous ces noms et sous ces formes traditionnelles, il ne voie en réalité d'autres divinités que celles dont sa philosophie lui a démontré l'exiſtence, et, en premier lieu, la Pensée suprême dont l'amour inspire et règle la marche du monde. Sa dévotion elle-même, très peu apparente dans ses œuvres, beaucoup moins que celle de Platon dans les *Dialogues,* ne dut pas bien souvent s'émouvoir comme au jour où il invoqua Zeus et Athéné pour le salut de Nicanor. Ce fut là, sans doute, dans sa vie un fait assez exceptionnel ; de conviction sincère cependant puisque, dans son teſtament, il ordonne que son vœu soit accompli. Mais on se le représente plus volontiers comme honorant la divinité de la manière réfléchie, concentrée, qui lui eſt habituelle. Religion d'un philosophe païen, qui ne peut pas ne pas nous paraître froide et diſtante. Religion d'un moraliſte pour lequel la conduite raisonnable de l'homme eſt le plus bel hommage rendu à la divinité ; et non pas religion d'un myſtique, avide d'union personnelle avec Dieu.

Sans la Miséricorde infinie à laquelle nous devons d'être chrétiens, n'aurions-nous pas dû, nous aussi, nous résigner à quelque religion de ce genre, moins haute peut-être encore et moins ferme ? Et aussi

bien, nous allons trouver dans les réflexions les plus positives, les plus savantes, d'Aristote moraliste comme un pressentiment et comme une tristesse de l'inachèvement de la destinée naturelle de l'homme.

VII

LE MORALISTE

§ 1. — *L'inquiétude morale.*

Aristote n'eût pas été de la lignée philosophique des Socrate et des Platon s'il n'eût accordé à la morale une attention toute privilégiée. Socrate, le véritable fondateur de la philosophie morale grecque, avait abandonné toute autre recherche pour se vouer exclusivement à l'étude de l'homme. Pour l'âme si haute de Platon, le problème de notre destinée se trouvait lié aux spéculations en apparence les plus abstraites, et, au cours de sa longue vie de philosophe, plus d'une fois il en fut tourmenté et inquiet, peut-être, malgré son habituel sourire, jusqu'à l'angoisse. La préoccupation d'Aristote ne fut pas moins vive. Elle se traduit, selon son tempérament tenace de chercheur avide de savoir positif, par une série

d'analyses et de discussions serrées, riches d'observations précises, fines, profondes, et par une théorie d'ensemble fortement liée ; par le souvenir aussi, très souvent rappelé, des limites imposées à l'humaine faiblesse. Or il n'eſt pas téméraire, croyons-nous, de penser que nulle part ailleurs ne s'expriment plus au clair le caractère, les aspirations profondes du Philosophe. Ariſtote n'aborde pas l'étude de la morale en dilettante, ni même en pur théoricien. Il se plaît à le redire : la morale eſt science pratique. Elle étudie l'action humaine, non pas seulement pour la connaître, mais pour la diriger efficacement. Le moraliſte n'a pas atteint son but lorsqu'il a savamment disserté sur la fin de l'homme et sur la vertu ; il lui reſte à vivre selon les principes reconnus vrais, et, dans la mesure où cela peut dépendre de lui, à diriger en ce sens la conduite des autres hommes. Sans doute, si Ariſtote ne faisait que ressasser les lieux communs de la morale, développer plus ou moins heureusement, comme tant d'orateurs ou de sophiſtes, des généralités banales, il y aurait quelque naïveté à le prendre au sérieux, à voir, à travers ses phrases, son âme. Mais ce n'eſt pas du tout sa manière. Il met à profit, certes, les résultats obtenus par Socrate et par Platon, il entre dans la voie qu'ils avaient ouverte. Mais c'eſt pour y marcher plus avant. Les solutions données aux

problèmes du bonheur et de la vertu ne le satisfont pas entièrement. Il reprend à son compte les questions posées ; il les discute à fond, avec l'intention visible de n'en laisser dans l'ombre aucun aspect et de leur donner une réponse sur laquelle il n'y ait plus à revenir. Tant d'ardeur, une si forte volonté d'aboutir, l'engageaient vraiment tout entier dans la recherche ; et l'obligation entrevue d'avoir à conformer sa vie personnelle à l'idéal accepté, obligation publiquement reconnue et enseignée, l'eussent bien empêché d'établir une morale trop exigeante si sa nature même ne l'eût pas généreusement incliné au bien.

§ 2. — *La fin de l'homme. — Le bonheur.*

Quelle est donc pour Aristote la fin de l'homme ?

Le bonheur ; on n'en saurait douter, à voir l'avidité que met chacun à le poursuivre. Et par le bonheur il faut entendre évidemment la possession paisible et permanente d'un bien assez parfait pour suffire à combler nos désirs.

Un bien qui réponde à tous nos besoins et nous assure une joie parfaite ! Un bien possédé dans la paix et tout le long de notre vie ! C'est là en effet notre rêve ! Mais où trouver bien pareil ? Voilà où

les hommes ne s'entendent plus guère. Et comment les départager entre eux ? Qui nous dira ce qui vaut le mieux du plaisir, de la vertu, de la science, du pouvoir, de la santé, de la fortune ? L'un de ces biens eſt-il la fin, le terme dernier où tous les autres doivent conduire ? Tous ne sont-ils pas souhaitables ? Et qui les posséderait tous, serait-il assuré de les posséder toujours ? A quel moment sera-t-il donc heureux ce privilégié ? Serait-ce, ô dérision ! à l'inſtant où après une longue vie exceptionnellement comblée, la mort lui viendrait ravir, avec tous ces biens, la crainte de les perdre ?

Une chose bien certaine, répond Ariſtote, c'eſt que notre bien suprême, quel qu'il soit, le bien capable de donner à l'homme le bonheur, doit être un bien humain, qui tombe sous nos prises, qui nous soit accessible. Allons plus loin : ce doit être un bien qui convienne en propre à notre nature d'homme. Nous ne sommes ni des plantes, ni de simples animaux. La plante, l'animal ont chacun leur nature, leur bien, leur perfection. L'homme de même. Et nous saurons donc quel bien, quelle perfection nous reviennent si nous savons ce que nous sommes. Or, personne n'en doute : ce qui nous distingue, non seulement de la plante, mais de l'animal, dont nous paraissons plus proches, c'eſt l'intelligence. Il faut donc l'affirmer avec certitude : le

bien, la perfection de l'homme est de vivre selon l'intelligence.

Qu'est-ce que vivre selon l'intelligence ? C'est penser, c'est savoir. Mais c'est aussi diriger par la raison toute notre vie. Car ce sont là les deux fonctions de l'esprit : voir et contempler le vrai, éclairer et motiver l'action. Et par l'action il faut entendre avant tout, puisqu'il s'agit de notre bonheur, celle qui s'exerce sur nous-même et prend nos actes pour matière, non pas la production ou l'art qui façonnent des matériaux. La science et la vertu, voilà les véritables biens de l'homme.

Cette déduction rapide est rigoureuse. Elle ne satisfait pas cependant à toutes les données du problème. Il faut la compléter d'abord en poursuivant l'application du principe sur lequel elle repose. La raison nous fait hommes, mais non pas la raison seule. L'homme est *animal* raisonnable. Sa nature inférieure a elle aussi ses exigences. Notre bien complet ne saurait en abstraire. La vie de l'intelligence, spéculative ou pratique, serait impossible en fait si notre corps, si notre vie animale ne recevait pas les satisfactions légitimes auxquelles elle a droit. Cela ne peut faire difficulté ; il suffit de se souvenir de l'ordre de nature qui soumet l'inférieur au supérieur, la vie animale à la vie de la pensée. Tous les biens matériels : nourriture, santé, fortune, etc...

sont indispensables, mais ils ne peuvent vraiment contribuer au bonheur que s'ils permettent et facilitent la vie supérieure de la pensée et de la vertu. Dans la mesure où ils viendraient s'y opposer, ils seraient nuisibles. En principe pour être utiles, ils ne doivent pas être trop abondants.

§ 3. — *Le plaisir et le bien.*

Il eſt moins facile de dire quelle place il convient de faire au plaisir. A en croire l'expérience universelle, c'eſt lui vraiment qui serait notre fin. Le plaisir, la joie, sous toutes ses formes, n'eſt-elle pas en définitive ce que nous désirons plus que tout ? et le bonheur serait-il encore le bonheur s'il ne se traduisait en notre conscience par la jouissance éprouvée de sa possession ? Mais, d'autre part, nous ne saurions accepter que n'importe quel plaisir indifféremment soit partie intégrante du bonheur, car il y a des plaisirs honteux, incompatibles avec la vertu et avec la vie de l'intelligence. Pour ce motif, Platon était allé jusqu'à diſtinguer entièrement le bien du plaisir, et tandis qu'il mettait le bien au nombre de ces Idées immatérielles qui, d'après lui, sont les seules réalités véritables, il reléguait le plaisir dans le monde incertain du devenir.

La solution platonicienne est certainement inacceptable. Ni le bien n'est en dehors de nous, ni le plaisir n'est mouvement. Bien plutôt faut-il concevoir le plaisir comme un état immobile de repos et comme le terme du mouvement qui se porte vers lui par le désir. Mais nous distinguerons entre plaisirs et plaisirs, entre joies et joies. La vérité, en effet, est que chacune de nos actions, accomplie avec l'aisance et la perfection qui lui est naturelle, sans obstacle qui la vienne gêner, est génératrice de plaisir ou de joie. Le plaisir n'est pas quelque chose d'adventice qui se surajoute du dehors au bien parfait de l'action. Il en est l'épanouissement naturel, la fleur ; il s'en dégage comme la beauté de l'homme jeune lorsqu'il atteint sa pleine vigueur. Aussi le plaisir a-t-il même valeur que l'action dont il procède ; tel acte, dirons-nous, tel plaisir. Les actions qui composent le bonheur de l'homme entraînent chacune avec soi le plaisir qui lui est propre, et ces plaisirs divers s'ordonnent entre eux comme le bien des actions dont ils procèdent. Ce serait en somme un procédé contre nature de prétendre séparer le plaisir du bien. Aucun prétexte ne pourrait d'ailleurs l'excuser, même pas celui d'une prétendue contrariété entre le plaisir et le bien, car un plaisir n'est pas contraire au bien de l'action qui le fait naître ; bien plus il facilite cette action, il en

accroît l'énergie. L'opposition ne se rencontre que d'un plaisir au bien d'une action à lui étrangère ; les plaisirs de la table ou de l'amour, par exemple, empêchent l'activité de l'esprit, comme en revanche les joies de la pensée font obstacle à notre vie animale. Mais c'est encore pour la même raison : l'âme se laisse absorber, aux dépens de toute autre action, par l'activité que favorise le plaisir du moment.

Cependant une difficulté demeure : le bien s'épanouit en joie ; mais lequel est la fin de l'autre ? la jouissance est-elle pour le bien ? ou le bien est-il voulu pour la jouissance qu'il procure ? Aristote soulève ce délicat problème ; il ne le résout malheureusement pas ; et, de ce chef, une incertitude obscurcit la valeur de sa philosophie morale, jusque-là si bien engagée. Que lui a-t-il manqué pour s'apercevoir, comme saint Thomas le devait faire, que si le plaisir reçoit sa valeur de l'acte qui lui donne aussi naissance, c'est que la bonté, la perfection de l'acte est première en nature, et prend ainsi valeur de fin par rapport au plaisir ? Il lui a manqué, semble-t-il, d'avoir une notion tout à fait claire et précise du devoir moral.

§ 4. — *Le devoir.*

Nous disons : une notion claire et précise, philosophiquement élaborée. Ce serait bien osé, en effet, de prétendre que l'idée du devoir fut tout à fait absente de la conscience morale d'Aristote, et, par contre-coup, inconnue de toute la civilisation grecque, car l'un entraînerait l'autre comme son explication nécessaire, à moins d'admettre, contre tout bon sens, chez le Philosophe, une régression, une aberration, unique dans l'histoire. Mais est-il un peuple, et parmi les plus primitifs, qui ait jamais été privé de toute notion du devoir moral ? En fait les termes qui expriment l'idée de devoir sont fréquents dans la littérature grecque, dans la langue d'Aristote en particulier. La difficulté commence seulement lorsqu'on essaie de savoir quelles conceptions distinctes ces termes recouvrent dans l'esprit de ceux qui les emploient, ou, si l'on préfère, lorsque l'on s'efforce de discerner à quel degré ils avaient pris conscience de leur propre pensée. Or, il faut convenir que pour nous, grâce au christianisme, la notion du devoir a pris une force inconnue des anciens Grecs. Que nous y pensions ou non, le devoir commande nos actes au nom de Dieu qui le fonde

et le sanctionne. L'obligation qui nous lie ne nous paraît si impérieuse que parce qu'elle exprime la volonté expresse, positive, de Dieu. Même un Kant, lorsqu'il nous parle en son jargon d' « impératif catégorique » prononcé par la seule raison, est sous l'influence inconsciente du « piétisme » protestant très rigide, où il fut élevé. Et nos philosophes à nous, et nos théologiens, voulant par scrupule de méthode et loyauté scientifique reconnaître à quoi nous oblige notre seule nature raisonnable, avant même de faire intervenir sa dépendance à l'égard de Dieu, ils ne peuvent empêcher leur foi d'éclairer comme malgré eux et de fortifier la notion appauvrie du devoir qu'ils s'efforcent alors de fixer.

Cet incomparable rayonnement surnaturel manquait absolument à l'esprit des Grecs.

Les Grecs admettaient bien que les dieux sont favorables à l'homme vertueux. Platon se plaît à imaginer l'accueil reçu par les sages aux demeures célestes et les châtiments infligés aux méchants. Mais il y a loin de cette complaisance divine un peu vague et de cette justice hypothétique aux commandements de Dieu ! Aristote parle aussi parfois ce langage reçu. Mais son Dieu suprême, qui semble isolé dans sa Pensée parfaite et ne pouvoir s'intéresser aux hommes, n'exerce en tout cas sur eux qu'un attrait semblable à celui par lequel il meut

l'univers ; il n'impose pas ses volontés. Le bien de l'homme eſt de s'efforcer vers sa ressemblance. Cet effort eſt-il obligatoire ?

En un sens oui, cependant, mais en un sens qu'il nous eſt difficile de très bien entendre. Le bien de l'homme, en effet, ce bien qui conſiſte avant tout dans l'activité de son intelligence, spéculative et pratique, c'eſt un bien de nature. Or une nature tend, de soi, vers sa perfection propre ; elle ne peut se libérer de cette tendance foncière avec laquelle, on peut le dire, elle s'identifie ; ou, si elle s'en dégage en fait, c'eſt par suite d'anomalies passagères, relativement peu fréquentes, dues à l'élément matériel qui introduit la contingence dans le monde. L'humaine nature serait donc inintelligible sans une inclination profonde vers le bien de la raison. Dès qu'un homme prend conscience de ce bien véritable pour lequel il eſt fait, l'on s'expliquerait mal comment il pourrait ne pas le vouloir. Sa nature l'oblige à ce choix.

§ 5. —*La liberté.*

Par malheur ce raisonnement irréprochable expose à concevoir l'obligation au bien sur le type des lois naturelles soumises au déterminisme. Et c'eſt

bien en somme où en vinrent Socrate et Platon, pour lesquels la faute morale avait pour seule cause l'ignorance : personne, disaient-ils, ne pèche volontairement, la science véritable du bien entraîne nécessairement l'action bonne, la vertu est une science. Pour avoir méconnu les assises divines de la loi morale, les Grecs en exagéraient la nécessité, au grand détriment de la liberté.

Aristote ne fit pas cette faute. Plus exactement, il sut mettre à profit l'expérience de ses maîtres et discerner l'erreur commise. Contre Socrate il reconnut explicitement l'indispensable rôle de la volonté dans l'action humaine. De telle sorte que la loi naturelle de l'homme détend son déterminisme et se rapproche de la loi morale proprement dite. Dans quelle mesure ? Dans la mesure où Aristote reconnut à l'homme la liberté.

L'homme, enseigne-t-il, est maître de ses actes. La volonté intelligente, qui est en lui, est une cause d'action qui ne peut se confondre ni avec la nature, ni avec la nécessité, ni avec le hasard. L'homme est maître d'agir bien ou d'agir mal, d'agir ou de ne pas agir ; le oui et le non est entre ses mains. Le bien agir consiste à choisir après réflexion ce qui, en vérité, est bon, c'est-à-dire ce qui est réellement conforme, en chaque circonstance, au bien de notre nature. Aristote a poussé très loin cette analyse des

conditions de l'action vertueuse. Il a montré avec une très grande finesse ce qu'elle suppose de prudence, de tact, de discernement pratique, et comment notre délibération intérieure, et le jugement qui la termine, font appel constamment, pour rester dans la vérité morale, à la droiture de nos intentions, à la volonté permanente du bien, et même à la possession totale de toutes les vertus. Saint Thomas d'Aquin trouvera peu de chose à ajouter à ces merveilleuses analyses. De ce point de vue, rien absolument ne gêne le regard pénétrant du Philosophe. L'acquisition volontaire des vertus lui paraît indispensable au choix assuré du bien en toutes circonstances ; à ses yeux, vraiment, la nature humaine n'est pas d'elle-même suffisamment déterminée à son véritable bien. A l'éveil de la raison, semble-t-il dire, chacun de nous peut délibérément poser les actes qui, par leur répétition incessante, feront naître la vertu, ou bien, tout au contraire, choisir non moins volontairement le vice. N'est-ce pas là une pleine et entière liberté ?

Néanmoins, une fois engagés dans le chemin du bien ou dans celui du mal, il est moins facile d'expliquer comment nous pouvons échapper au déterminisme auquel nous nous sommes volontairement soumis, comment, vicieux, l'homme peut revenir à la pratique du bien, et comment, vertueux ou

proche de le devenir en perfection, il peut encore pécher par faiblesse. Aristote est ici moins assuré. Déjà, pour tout dire, malgré son affirmation très ferme de la maîtrise égale où nous sommes du mal comme du bien, l'acte mauvais lui est plus obscur que l'acte bon. Comment choisir un faux bien, un bien apparent et non pas réel ? En vertu d'une disposition individuelle mauvaise. Mais sommes-nous maîtres de cette disposition ? pouvons-nous la modifier à notre gré ? A plus forte raison, déjà habitués au bien et connaissant ce qu'il est en vérité pour nous, est-il malaisé de comprendre comment une disposition mauvaise peut nous reprendre au point de nous faire ignorer pratiquement notre vrai bien et nous faire choisir le mal. La passion entraîne ces revirements. Mais à l'instant où l'entraînement a lieu, que devient donc notre science du bien ? Elle demeure en nous, répond le Philosophe, et nous serions encore capables de l'exprimer en paroles, mais comme un homme ivre débiterait de beaux vers sans les entendre. En ces moments-là, on ne sait plus vraiment ce que l'on sait, et l'on n'en voit plus le lien avec la circonstance présente. Si on le savait encore, il faut le concéder à Socrate, on éviterait le mal, on agirait bien.

En définitive, Aristote n'a pas entièrement réussi à justifier la liberté, bien que par sa critique de

Socrate et son analyse de l'action humaine, il en ait implicitement posé toutes les conditions. Par suite, nous l'avions laissé prévoir, sa conception du devoir reſte assez incertaine.

La nature de l'homme, d'après lui, ne tend pas nécessairement vers son véritable bien ; non seulement elle peut s'en écarter accidentellement, de temps à autre, mais chaque homme eſt le maître de s'orienter vers le bien ou vers le mal, et la vertu pleinement possédée peut seule achever de le déterminer. Comme le dit superbement notre Philosophe, le vertueux a réussi à faire en sorte que ce qui eſt bon par nature soit aussi son bien à lui ; il eſt devenu par là juge et mesure du bien. En quoi le vertueux a, sans aucun doute, choisi le meilleur, le seul bien véritable ; en quoi il a fait preuve de noblesse d'âme, de beauté morale et d'intelligence. Mais pour autant que sa nature d'homme était indéterminée au bien de la vertu, lui faisait-elle une obligation de choisir en ce sens ? Et pour autant que son tempérament personnel l'inclinait au bien, ne se trouvait-il pas nécessité à le choisir ? Telle eſt l'antinomie dont nous ne trouvons pas la solution claire dans les écrits d'Ariſtote.

Et ce n'eſt pas la dernière obscurité de sa philosophie morale, — la plus haute cependant, la plus cohérente et la plus humaine de l'antiquité grecque !

§ 6. — *Vertus morales et contemplation.*

Revenons en effet, après ce long détour, à la définition du bien de l'homme par la vie selon l'intelligence. Cette vie, disions-nous, comporte deux aspects, l'un théorique, l'autre pratique : d'une part la science, la sagesse, la contemplation du vrai ; d'autre part la vertu. En quels rapports mettrons-nous la vertu et la science ? Laquelle est supérieure à l'autre, et plus capable à elle seule de répondre parfaitement à notre idée du bonheur ? Nous avons cité, dans un précédent chapitre, la belle page qui donne la supériorité au pur contemplatif, au pur théoricien, uniquement adonné à l'activité désintéressée de l'intelligence. Aristote, qui ne ménage pourtant pas son estime aux vertus morales, à celles surtout qui ont trait au bien de la Cité, vertus civiques et vertus guerrières, leur préfère sans hésitation la pensée pure. Non point seulement par goût personnel, mais pour des raisons théoriques. La pensée, la science, la contemplation réalisent mieux les conditions reconnues en droit au bien parfait qui définit le bonheur. Les vertus du citoyen et du soldat ont leur raison d'être dans une fin qui leur est extérieure et à laquelle elles sont soumises : le

bien de la Cité ; par suite, elles manquent de cette autonomie, de cette plénitude de perfection, qui convient au souverain bien. Et que dire de l'agitation, des tracas, des souffrances qu'elles occasionnent ? Tout à l'opposé la pensée pure : le sage contemple pour contempler et dans le plus absolu loisir ; sa pensée se suffit à elle-même, soutenue, fortifiée par une joie sans mélange de peine.

Mais il manque, hélas ! à la pensée humaine de pouvoir durer. Elle n'eſt qu'une lumière fugitive, inſtable. Au cours de notre vie, quelle place tient-elle ? Et puis il faudra mourir. Quelle mélancolie dans ces réflexions du Philosophe ! Dans sa jeunesse il avait écrit un dialogue sur l'immortalité, où sans doute, à l'exemple de Platon, il devait chercher à se persuader que l'immortalité eſt due à notre intelligence. Mais parvint-il à établir et à conserver cette conviction ? Nous ne lisons rien dans ses œuvres qui nous permette de le croire. Soyons immortels, dit-il, dans toute la mesure où il nous eſt permis de l'être... Et c'eſt tout. Et sa pensée eſt que la vie de l'intelligence eſt en nous quelque chose de divin, qui nous fait participer en quelque mesure à l'immortalité des dieux. « N'acceptons pas, s'écrie-t-il, le pessimisme terre à terre du poète, ne nous résignons pas « humains à des pensées humaines, mortels à des pensées mortelles ! »

Ce beau courage aboutit malgré tout à une conclusion décevante. Par la pensée qui nous fait hommes, nous sommes en quelque manière plus que des hommes. Pour atteindre à la perfection de vie intellectuelle que nous ne pouvons pas ne pas désirer, puisqu'elle définit strictement le bonheur de l'être intelligent, il faudrait que nous dépassions les limites et les conditions qui sont aussi, par ailleurs, celles de notre nature, il faudrait que nous fussions des dieux ! Car les dieux n'ont d'autre bonheur que celui d'une contemplation ininterrompue et sans fin. Faute de pouvoir nous élever jusque-là, et par comparaison avec la vie divine, il restera donc que les vertus morales, moins parfaites que la pensée pure, sont plus adaptées à notre condition humaine. Les dieux n'en auraient que faire ! Pour nous elles sont de chaque jour, de chaque instant. Tandis que la vie intellectuelle, plus haute, plus parfaite, plus riche de sérénité et de joie, est si rare !... « Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance... Quelle chimère est-ce donc que l'homme ?... » Pascal aurait ici beau jeu de faire sentir au Philosophe l'insuffisance de sa raison, son appel inconscient d'une intervention surnaturelle...

§ 7. — *Portrait du magnanime.*

Aristote cependant n'était pas homme à se décourager, ni même peut-être à s'attrister longtemps devant le mystère. De même qu'il recommande de ne pas renoncer aux pensées divines malgré notre faiblesse avérée, avec autant de bon sens il se garde de bouder contre la prédominance pratique, en notre vie humaine, des vertus morales. Il les étudie, il les observe, avec une pénétration rare. Son disciple Théophraste, dans ses fameux *Caractères,* n'aura pas toujours autant de profondeur. Voyez, par exemple, ce portrait du magnanime, le vrai type aristotélicien du « grand cœur » :

« *La grandeur d'âme suppose toutes les vertus : elle les fait toutes grandir ; elle les organise, si l'on peut dire, en beauté. Aussi est-il difficile d'être réellement magnanime, car on ne l'est pas sans une vertu parfaite. Le magnanime est surtout sensible à l'estime et au mépris ; mais il ne se réjouit jamais qu'avec mesure des honneurs les plus grands, même lui venant des gens de bien, car ce lui est chose familière ou même négligeable* (*quel honneur égalerait le mérite de la vertu !*). *Il acceptera néanmoins ces honneurs, puisque l'on n'a rien de mieux à lui*

offrir. Mais il ne prêtera aucune attention aux hommages qui viendraient du vulgaire, ou qui s'attacheraient à des riens... Il traitera de même toutes marques de mépris. Avec la même mesure il se comporte encore à l'égard de la richesse, du pouvoir, de la bonne et de la mauvaise fortune, quoi qu'il lui arrive, sans excès de joie dans le bonheur, sans excès de tristesse dans le malheur... A qui en effet la gloire est peu de chose, le reste n'est rien. Et voilà pourquoi les magnanimes paraissent dédaigneux... Le magnanime n'aime le danger que s'il est grand, mais alors il n'est pas ménager de sa vie qu'il n'estime pas outre mesure. Disposé à faire du bien aux autres, il a quelque honte d'en recevoir, l'un étant marque de supériorité, l'autre d'infériorité ; et il veut rendre plus qu'on ne lui a donné, de manière à obliger encore celui qui a pris l'initiative d'un bienfait à son égard, et à mériter sa reconnaissance...Il est encore de son caractère de ne faire appel que très rarement à l'aide d'autrui, mais d'être lui-même très empressé à rendre service ; de témoigner quelque hauteur à ceux qui sont dans la prospérité et comblés d'honneurs, mais d'être simple avec les gens de condition moyenne... Il n'est ni entreprenant, ni précipité, sauf là où il y a quelque grande action à faire, quelque honneur insigne à conquérir ; il fait peu de choses, mais de grandes et glorieuses.

Ce lui est une nécessité de montrer ouvertement ses haines et ses amitiés, car les cacher est d'un homme craintif. Il s'inquiète beaucoup plus de la vérité que de l'opinion, il a la fierté de parler et d'agir au grand jour. Et, par suite, toujours il dit la vérité, sauf peut-être lorsqu'il se déprécie ironiquement lui-même devant le vulgaire... Sa démarche est lente, sa voix grave, sa parole posée. Pourquoi se hâterait-il ? il a peu d'entreprises. Pourquoi s'animerait-il? rien n'est grand à ses yeux... »

§ 8. — *Portrait de l'homme du monde.*

En regard de cette belle figure un peu hautaine, qui fut peut-être d'abord esquissée pour servir de modèle au prince héritier de Macédoine, Alexandre le Grand, voici maintenant le portrait plus amène de l'homme sociable, disons de l'homme du monde :

« *Dans les relations, la vie sociale, les échanges de la conversation et des affaires, il est des gens qui semblent chercher à plaire, approuvant toujours tout pour faire plaisir, ne contredisant jamais en rien, et persuadés qu'il ne faut faire de peine à personne. A l'extrême opposé, d'autres n'ont jamais fini de contredire, sans se préoccuper le moins du monde de la peine qu'ils peuvent faire, gens difficiles et que-*

relleurs. Ce sont là, on le voit, mœurs également blâmables. Seule doit être approuvée la conduite intermédiaire qui accueille et repousse également ce qu'il faut et comme il faut. Cette disposition moyenne n'a pas reçu de nom particulier, mais c'est à l'amitié qu'elle ressemble le plus. Car volontiers nous penserions de celui qui la possède qu'il est un parfait ami, s'il nous aimait. Mais ce n'est pas un ami parce qu'il n'éprouve ni sentiment ni affection à l'égard de ceux qu'il fréquente ; ce n'est pas amitié ou inimitié s'il prend tout comme il le faut prendre, mais il est ainsi fait. Qu'il se trouve avec des inconnus ou des personnes de connaissance, avec des habitués ou des gens qu'il voit rarement, il ne change pas, sauf à s'adapter à chacun comme il convient ; car la manière de témoigner intérêt ou mécontentement varie selon qu'il s'agit de familiers ou d'étrangers... Il tiendra compte à ce point de vue des différences de situation, des degrés d'intimité, etc., distribuant à chacun ce qui lui revient, ayant même mesure pour décider du plaisir à faire ou de la peine à ne pas éviter, attentif aux conséquences et les appréciant aux normes de l'utile et du beau, sachant faire quelque petite peine s'il en doit résulter plus tard un grand plaisir. »

§ 9. — *Le juſte milieu de la vertu.*

Par ces deux exemples, on peut se rendre compte de la manière positive et finement nuancée d'Ariſtote moraliſte ; l'on remarquera aussi pourtant que ces descriptions sont données comme ayant valeur d'idéal, et non pas comme simples observations de caractères ; en chacun d'eux il s'agit d'un type de vertu à proposer à l'imitation des hommes. Or la note générale qui, de ce point de vue, leur eſt commune, eſt la recommandation conſtante du juſte milieu rationnel. Notion aujourd'hui entrée, et depuis longtemps, dans la morale courante, et, à cause de cela même, plus ou moins bien comprise, mais dont la première mise au point eſt bien due à Ariſtote. Le vertueux eſt un homme de raison qui, entre les excès divers où l'inclinent les passions (car la passion eſt, de soi, sans mesure), sait discerner et choisir son vrai bien en toutes circonſtances. Par le fait même il modère ses passions, et il leur impose une limite ; entre leurs excès opposés, dont l'un ou l'autre eſt toujours à redouter, il détermine un milieu ; milieu qui n'a rien de mathématique et ne divise pas les passions comme en parties égales, mais qui indique la ligne à suivre en chaque occur-

rence par l'action raisonnable, donnant plus, donnant moins à chacune des passions selon qu'il est requis, au jugement de la prudence, par la fin à atteindre et les circonstances. Des passions fortes, mais souples et bien en main, y seront parfois, souvent même peut-être, plus utiles qu'une sensibilité médiocre et atone. Ainsi l'homme le plus sociable n'aura pas toujours, s'il est vertueux, le même sourire, et il devra pouvoir, à l'occasion, se mettre en colère. Et le magnanime, dit Aristote, qui est en quelque sorte à l'extrême limite de toute grandeur humaine, n'en est pas moins au juste milieu qui lui convient en raison.

§ 10. — *L'amour de soi.*

La même persuasion de la supériorité de la raison et de son pouvoir directif sur tous les actes de la vie morale dicte au Philosophe ce qu'il doit penser de cet instinct si profondément ancré au cœur de l'homme, et que nous appelons l'égoïsme. L'égoïsme, au sens péjoratif du mot, est un amour de soi qui s'inspire de nos tendances inférieures, et, se laissant aller à leurs exigences sans mesure, leur sacrifie jusqu'aux plus nobles causes. Cet égoïsme, si atténué soit-il, est toujours une erreur morale, un

vice. Mais il est une autre manière de s'aimer, et qui est vraie, et qui est bonne. Elle est vraie, parce qu'elle s'adresse à ce qui est en nous le plus vraiment nous-même, à notre nature raisonnable. Elle est bonne, parce que la raison ne peut s'aimer soi-même sans vouloir que tout en nous, et dans nos moindres actions, lui soit soumis ; or cette soumission aux ordres de la raison est la condition essentielle de la vertu. Cet amour de soi est parfaitement noble et recommandable. Comme il serait à souhaiter que les hommes n'en connussent point d'autre ! et qu'il n'y eût d'autre émulation entre eux que celle de la vertu ! Loin de s'opposer aux actes de dévouement et d'héroïsme, c'est lui qui les inspire, car celui qui se veut véritablement vertueux et qui aime en soi l'intelligence et la raison, préfère à une longue vie insignifiante un acte bref d'éclatant courage. Ce très noble amour de soi est encore le principe de la véritable amitié.

§ II. — *L'amitié.*

L'amitié ! Nous touchons ici aux pages les plus connues, les plus célèbres, et à juste titre, de l'*Ethique à Nicomaque*. Aristote s'est fait de l'amitié

véritable une idée si haute et si humaine que sa Morale s'achève naturellement par ce beau traité de l'amitié où elle trouve en quelque façon son couronnement. De tous les biens qui concourent au bonheur, l'amitié est à ses yeux, après la sagesse et la vertu, le plus estimable et le plus indispensable à l'homme. Le magnanime lui-même, malgré la hauteur et l'universalité de son détachement, ne peut s'en passer.

Mais il y a amitié et amitié. Et toute la préoccupation d'Aristote est de discerner avec soin, entre les nombreuses formes qu'elle peut revêtir, celle qui convient vraiment à l'homme de bien.

En grec, en effet, comme en français, amitié est un mot qui sert à désigner des relations de natures assez diverses. Non pas cependant toutes relations sociales. Nous avons vu Aristote refuser de l'appliquer à cette humeur facile et souple, vertueuse par ailleurs, si utile aux bons rapports sociaux. Amitié dit toujours un lien réciproque de sentiment, d'affection ; sentiment, affection, dont la sociabilité la plus adroite se passe fort bien. Mais des liens de sympathie mutuelle n'ont pas nécessairement même origine, mêmes effets, mêmes caractères ; il y a des liens de famille, des liens patriotiques, des liens de camaraderie, etc., etc. Plutôt que de les énumérer et de les analyser sous ces mul-

tiples chefs, Aristote va au plus court et, en logicien, il les classe selon les trois grandes catégories de biens que nous pouvons rechercher pour nous-mêmes ou pour ceux que nous aimons : le plaisir, l'utile, le bien de la vertu. Il ne veut pas dire assurément que toute relation d'amitié appartienne exclusivement à l'un de ces genres : on peut s'être associé par intérêt et renforcer ce premier lien par des jeux ou des plaisirs communs ; l'un même peut rechercher l'autre pour la seule joie de le voir, de l'entendre, de le sentir présent, et celui qui se voit l'objet de ces sentiments de tendresse en profiter surtout pour avancer ses propres affaires. Aristote ne ferme jamais les yeux aux complexités du réel. Il entend simplement que les relations d'amitié ont toujours à un moment donné (il n'oublie pas non plus que les amitiés se transforment) une note dominante qui donne à chacune un caractère bien marqué, une qualité plus ou moins haute, une stabilité plus ou moins durable.

La moins estimable à ses yeux est l'amitié qui se fonde sur l'intérêt. Amitié de commerçants, de politiciens, d'hommes d'affaires. Amitié peu fréquente dans la jeunesse, encore que certains jeunes gens, remarque-t-il avec malice, se piquent de n'en pas vouloir accepter d'autre. Elle dure cette amitié autant que l'intérêt commun qui lui a donné nais-

sance. On se plaît, tant que l'on a besoin l'un de l'autre.

Aristote a plus d'indulgence pour l'amitié qui cherche avant tout à jouir. Il a d'ailleurs ici en vue moins les camaraderies de jeux et de plaisirs, que les sentiments mutuels nés de la joie d'aimer ou de plaire, et qui se nourrissent exclusivement de cette jouissance. Amitié proche de l'amour et qui, chez les Grecs, glissait alors habituellement, sur cette pente dangereuse, jusqu'aux pires perversions. L'indulgence du Philosophe s'arrête d'ailleurs à temps, et, plus nettement que Platon, il blâme et méprise ces excès honteux. Ses réflexions amusées ne vont qu'à ces vives et mobiles affections des jeunes gens, qui se donnent et se reprennent vingt fois le jour, se déclarant à chaque fois éternelles. Il arrive parfois d'ailleurs, remarque-t-il, que si les caractères se conviennent, ces liaisons plus ou moins frivoles ou mauvaises, se transforment et prennent plus de solidité.

Mais entre gens de bien il est une troisième forme d'amitié, beaucoup plus haute, beaucoup plus rare aussi : celle qui naît de la vertu. Elle en naît, pour ainsi dire spontanément, l'homme de bien ayant d'abord, comme tout autre homme, le goût de la société, l'horreur de la solitude ; mais il a aussi besoin d'amis pour exercer à leur égard sa bonté, sa générosité, son amour du bien ; enfin chérissant la

vertu plus que tout autre bien, il ne peut la rencontrer sans l'aimer ; et, comme il est plus facile encore de la reconnaître et de la contempler dans un autre que dans sa propre vie, il aura plus de joie, en un sens, à la voir en autrui qu'en soi-même. Ainsi l'amitié est comme un prolongement inévitable de la vertu ; elle la complète ; elle est essentielle au véritable bonheur.

L'amitié vertueuse est, en chacun des amis, une bienveillance affectueuse qui veut à l'autre son véritable bien. Bienveillance mutuelle, et qui se manifeste avec assez d'évidence pour que l'on ne doute pas, de part et d'autre, de l'affection de son ami. C'est d'ailleurs là une condition générale de toute amitié. C'en est une aussi que les amis prennent plaisir à mettre en commun ce à quoi chacun tient le plus, et c'est précisément cette communauté des aptitudes et des goûts qui les unit l'un à l'autre. Plus donc, entre les amis, l'occasion sera fréquente de se témoigner leur mutuelle bienveillance, en s'encourageant, en s'aidant à la vertu, plus ils seront sûrs l'un de l'autre et plus leur amitié s'affermira. Le plus souhaitable pour eux est donc de vivre ensemble, afin de se voir le plus souvent possible.

C'est d'ailleurs aussi bien l'instinct de leur cœur. Nos joies ne sont en effet rien autre que le sentiment du bien possédé, et le premier de ces biens est

l'être et la vie : plus nous nous sentons vivre, plus nous sommes joyeux. Ainsi à l'égard de l'ami que nous aimons comme un autre nous-même : mieux nous savons qu'il eſt et qu'il vit, et selon cette manière d'être et de vivre que nous aimons en lui, plus l'amitié nous donne de joie. Or comment le mieux savoir qu'en sa présence, lorsqu'il se tient près de nous ?

L'amitié vertueuse, telle que la conçoit Ariſtote, n'a donc rien de froid, d'auſtère ou de gourmé. Elle eſt un épanouissement, l'épanouissement de la vertu, comme la vertu elle-même eſt l'épanouissement normal d'une activité humaine pleine de vie, de force, d'intelligence et de joie. Elle n'exclut pas l'agrément mutuel ; celui de la vertu possédée en commun, on vient de le dire ; mais aussi cet agrément plus humble, plus modeſte, moins solide, mais indispensable à toute relation sociale, et qui provient soit d'une sympathie inſtinctive, soit d'avantages tout extérieurs. Sans cet attrait, le premier rapprochement, les premiers contacts qui permettent la formation de l'amitié, seraient-ils possibles, et seraient-ils assez durables ? L'amitié vertueuse ne naît pas en un jour. On veut être amis avant de l'être vraiment. Il faut le temps de se bien connaître, de s'éprouver mutuellement, de se manifeſter l'un à l'autre des vertus réellement possédées.

Tout ce temps d'épreuve se pourrait-il supporter si les tempéraments se heurtent, si les manières déplaisent ? Durera-t-il encore si les intérêts sont trop souvent contraires, et se concilient rarement ? L'utile et l'agréable se retrouvent donc nécessairement à quelque degré dans les amitiés les plus hautes, mais subordonnés toujours au bien de la vertu, et posant parfois dans la pratique de jolis cas de conscience, où les vertus amies essaient de se surpasser l'une l'autre en délicatesse. Ces amitiés vertueuses une fois formées ont la solidité même de la vertu. Ce sont les plus durables. Il peut arriver cependant, soit au cours de leur formation, soit même déjà éprouvées, que la rupture se produise, tant l'homme eſt changeant, tant il eſt difficile de ne pas se méprendre les uns sur les autres. Comment se comporter alors à l'égard d'anciens amis ? Ariſtote a de fines et généreuses remarques sur cette situation épineuse.

La supériorité décisive de l'amitié vertueuse n'interdit pas au sage toute autre relation d'intérêt ou de pur agrément. Pour être inférieures, ces amitiés ont néanmoins leur raison d'être et peuvent être pratiquées sans manquer aucunement aux préceptes de la morale. Ariſtote n'a-t-il pas déclaré vertu la simple sociabilité, pratiquée comme elle doit l'être ? Pour s'agrémenter de quelque affection réciproque

la sociabilité ne perd pas ce caractère. La justice serait bien autrement observée entre citoyens s'ils étaient tous unis d'amitié ! Et la concorde qui doit régner entre eux n'est-elle pas, au reste, une façon d'amitié ? Mais nos amitiés, quelle qu'en soit la qualité, ne sauraient être bien nombreuses. Bien vite elles se gêneraient mutuellement, à moins de pouvoir toujours accorder nos amis les uns avec les autres. Une réciprocité parfaite, même de l'intérêt ou de la sympathie, n'est d'ailleurs pas très fréquente. A plus forte raison l'amitié vertueuse est-elle extrêmement rare ! A plus forte raison est-elle limitée à quelques personnes ! Comme tous les sentiments forts et profonds, elle semble même ne pouvoir atteindre sa perfection que dans l'étroite intimité de deux amis. « Trop d'amis, pas d'ami », aimait à dire le Philosophe. Et le magnanime, ce héros de la morale aristotélicienne, n'a qu'un seul ami.

Admirons ici encore le sérieux et la profondeur des sentiments du Philosophe, et comment l'observation la plus positive de la réalité sait en lui se concilier avec le sens le plus élevé de l'idéal. Sa Morale est, à ce point de vue, une forte école d'optimisme, d'un optimisme très sain.

VIII

LE SOCIOLOGUE

§ 1. — *Politique et morale.*

Si nous avions voulu suivre à la lettre, dans le précédent chapitre, le texte de l'*Ethique à Nicomaque* dont nous résumions l'enseignement, il nous eût fallu indiquer dès l'abord que l'étude de la morale est présentée par Aristote comme relevant de la science sociale et politique. La science de la société politique est, en effet, à ses yeux, la plus générale de toutes les sciences de l'homme, celle, par suite, qui indique à toutes les autres leur fin, et qui les juge en dernier ressort. Nous ne l'avons pas fait afin d'éviter que l'on se méprenne. Le « politique d'abord » n'est, en aucun sens et d'aucune manière, le fait d'Aristote. Bien au contraire, nous l'allons

voir sans tarder, toute l'activité politique doit être selon lui soumise aux fins les plus hautes de l'homme. En notre langage moderne, nous exprimerions beaucoup plus exactement la pensée du Philosophe en disant que la science et l'art du gouvernement politique, aussi bien que la sociologie, sont essentiellement des sciences morales, nécessairement subordonnées à la morale générale. Que signifie, comment est possible ce renversement des points de vue ? Voici.

L'homme est par nature un animal social ; et c'est-à-dire, si la société politique est la forme parfaite de la vie sociale, un animal politique. Un solitaire se mettrait hors l'humanité : au-dessus s'il était dieu, ou bien au-dessous... L'homme n'atteint donc la perfection de sa nature que dans et par la société politique dont il fait partie et à laquelle il se trouve ainsi subordonné. L'homme, agrégé à la société politique, ne peut vivre et agir, et atteindre sa fin, et être heureux, que dans la soumission à la vie plus générale, à l'activité, à la fin, au bonheur de la société politique. De ce point de vue, la science la plus compréhensive de l'action humaine est évidemment la science politique. Ainsi parle Aristote.

Mais il ajoute aussitôt : les mœurs de l'homme en société seront-elles régies par la coutume ou par la nature ?

Or la clé de l'énigme est la réponse faite à cette question qui défrayait depuis près d'un siècle les discussions entre sophistes grecs.

Les lois de l'activité humaine sont-elles uniquement affaire de coutume ? Alors la société politique est absolument première, et, en elle, la force ou le nombre, qui introduit, maintient et par là justifie la coutume. C'est la solution positiviste, reprise de nos jours et plus ou moins adroitement perfectionnée par les Auguste Comte et les Durkheim. La société politique dicte à l'homme sa fin dernière et juge à cette norme toutes ses actions.

Y a-t-il au contraire une nature à l'origine de l'action ? Dans ce cas la société politique où s'unissent et s'organisent les hommes, tient sa loi première, comme chaque individu, de la nature. Or, la nature qui serait le principe de l'action de l'homme, vivant seul ou avec ses semblables, c'est assurément la nature de l'homme. La nature humaine serait ainsi première absolument à l'égard de la société comme à l'égard de l'individu. C'est elle qui exigerait de l'individu qu'il vive en société, mais c'est elle qui donnerait à la société comme à l'individu ses lois fondamentales. Il y aurait un droit naturel, antérieur à toute loi positive. Il y aurait une morale générale s'imposant à l'activité politique elle-même.

Aristote s'est prononcé très nettement, à la suite

de Platon et de Socrate, pour cette dernière solution.

Et c'est en conséquence de cette position prise qu'il commence, selon sa méthode constante, par étudier les exigences *naturelles* générales de l'action humaine, indépendamment de toute application individuelle ou sociale. S'il conclut en assignant pour fin à la nature de l'homme le bonheur, et en définissant le bonheur avant tout par l'activité de l'intelligence, la conclusion est établie pour la société autant que pour l'individu, et même, dans sa pensée, pour la société plus que pour l'individu.

Notons bien ce point de départ important, sans lequel les théories sociales et politiques d'Aristote n'auraient plus aucun sens. La société politique est nécessairement ordonnée au bien parfait de l'homme c'est-à-dire en notre langage moderne à ce bien que définit et règle la loi morale. Pour Aristote comme pour Platon, le gouvernement politique n'est pas seulement limité dans son pouvoir par la loi morale, il a pour fonction essentielle de promouvoir activement le bien moral ; et son autorité à cet égard peut se permettre une exigence qui paraîtrait tyrannique à nos sociétés modernes si profondément imprégnées de libéralisme.

Par ailleurs cependant, et malgré l'élévation et la vérité de ce moralisme social, sur plus d'un point

l'organisation de la société politique et la législation prévues ou souhaitées par Aristote sont en fait très inférieures aux nôtres. Il se passe ici quelque chose d'analogue à ce que nous avons pu déjà constater touchant le rapport de la philosophie et des sciences. Tandis que, depuis Aristote, les sciences se sont à peu près totalement transformées, et à leur avantage, alors que la philosophie aristotélicienne conserve sa valeur et demeure bien supérieure aux philosophies modernes, ainsi les conditions de la vie sociale et politique sont aujourd'hui bien différentes de ce qu'elles étaient au IV^e^ siècle avant N.-S., de même que les conceptions morales sont généralement plus hautes, grâce au christianisme, et cependant la philosophie aristotélicienne de la société garde une grande partie au moins de sa valeur et se fait approuver du christianisme lui-même. Il est d'ailleurs assez facile de faire le départ entre la vérité qui demeure et les observations ou opinions devenues caduques.

Mais, dès nos premiers pas la nécessité de ce discernement va nous apparaître.

§ 2. — *La Cité.*

En comparaison de nos grands Etats modernes,

la société politique telle que la conçoit Aristote, est quelque chose d'extrêmement réduit et mesquin. Pour fixer tout de suite les idées, disons que pour lui la Cité (*polis*, d'où vient notre mot : politique), qui est l'unité politique par excellence, ne doit compter, pour être viable, que moins de 100.000 citoyens. Ce chiffre de 100.000 n'est même donné par lui, et il l'est à plusieurs reprises, que par manière d'exagération manifeste, comme un chiffre, de l'aveu de tous, impossible et chimérique. Il se refuse à dire exactement le nombre d'âmes que la Cité doit contenir, mais il est bien évident que la population ne devra jamais atteindre un chiffre semblable ! Sans doute Aristote avait-il le fait sous les yeux, et aucune des grandes villes grecques d'alors n'atteignait-elle ce nombre d'habitants. Mais dans l'esprit du Philosophe ce n'est pas seulement un fait constaté : en principe, absolument, le gouvernement d'une pareille masse serait impossible ; les gens ne se connaîtraient plus entre eux ; le choix des magistrats et des fonctionnaires se ferait à l'aveugle : tout irait à vau-l'eau.

La Cité, c'est-à-dire la ville avec ses dépendances territoriales ou maritimes immédiates, est, avec ses dimensions et sa population restreintes, l'unité politique entièrement achevée et formée. Au delà, il n'y a pas d'Etat politiquement organisé, mais seule-

ment des alliances, des fédérations possibles, venant unir pour des buts limités et en des conditions bien déterminées, plusieurs Cités. Athènes, Sparte, Thèbes, Corinthe etc., autant de sociétés politiques organisées en parfaite indépendance les unes des autres, et dont les liens mutuels sont à peu près ceux qui unissent aujourd'hui les Etats de l'Europe. A peu près seulement, car les Grecs avaient, malgré tout ce qui les divisait, une conscience très vive de l'unité de leur langue et de leur tradition nationale. Voilà précisément ce qui les oppose le plus à nous : cette séparation si marquée entre l'unité politique et l'unité nationale.

§ 3. — *La Nation et l'Etat.*

La nation, dans la langue d'Aristote, paraît signifier l'ensemble plus ou moins dispersé et incohérent de familles, de villages et de Cités, qui pourraient se rattacher à une souche commune et qui ont conservé de leur origine une suffisante identité de langue et de religion. La nation est déjà constituée lorsque, même avant la formation des premiers villages, un certain nombre de familles se sont détachées de la famille primitive pour vivre séparément aux alentours. La nation subsiste tandis

que les villages s'organisent et peu à peu évoluent vers la constitution des Cités. Mais Aristote n'a pas prévu le cas où, l'évolution progressant encore, l'ensemble de la nation parviendrait à l'unité politique. La plus haute unité nationale qu'il paraît avoir jamais conçue est celle d'une alliance entre les Cités grecques sous l'hégémonie militaire, d'ailleurs large et bienveillante, de la Macédoine. L'unité politique de la Grèce était plus loin encore de son esprit que, du nôtre, l'unité politique de l'Europe. Grande leçon, pour ceux qui se défient à l'excès de l'avenir possible d'une Société des Nations !

Aristote est si pénétré de sa manière de voir que la Cité lui semble l'organisation politique définitive exigée par la nature de l'homme ; elle est le composé parfait vers lequel s'orientent progressivement les sociétés de forme plus élémentaire, moins évoluée, comme l'enfant s'achemine vers l'âge adulte. La société, enfin organisée en Cité, assure à l'homme le maximum de ressources auxquelles il peut prétendre. Elle est en quelque façon l'homme parfait, l'adulte entièrement développé.

§ 4. — *L'Etat et la famille.*

Appliquant à ce cas très spécial ses théories philo-

sophiques générales sur l'unité de l'être vivant, Aristote eût facilement incliné à se faire de l'unité politique de la Cité une conception beaucoup trop rigide ; et la conséquence inévitable eût été la destruction de la famille, absorbée par l'Etat. Mais une fois de plus le Philosophe fut préservé de l'erreur par son esprit d'observation, et sans doute aussi par les théories funestes où l'esprit de système avait conduit Platon. L'on sait en effet où Platon en était venu, à force de vouloir tout subordonner au bien de la Cité : communauté des biens, c'est-à-dire socialisme d'Etat, et, au moins pour la classe des guerriers qui tient une place si importante dans sa République, communauté des femmes ! Aristote critique sévèrement cette aberration. La famille est pour lui, comme pour nous, l'unité sociale primitive, celle que la nature exige et obtient avant toute autre ; l'unité de la famille est intangible ; malgré les droits très étendus de la Cité (nous les retrouverons à propos de l'éducation des enfants) les liens qui unissent mari et femme, parents et enfants, maîtres et serviteurs, car la société familiale comprend tous ces liens, ne sont nullement amoindris par le fait des relations nouvelles nées de l'organisation politique. La Cité respecte et protège la famille.

D'une façon générale d'ailleurs, Aristote s'oppose

délibérément à une conception trop étroite de l'unité de la Cité. La Cité eſt un organisme très différencié, et dont les différents membres conservent à l'égard les uns des autres et à l'égard du tout dont ils font partie, une autonomie relative, très supérieure à celle des membres du corps. La société n'eſt pas une, à l'égal de l'individu. Les mots l'expriment assez !

§ 5. — *Le citoyen.*

Mais, précisément, de quels membres se compose la Cité ? Eſt-ce indifféremment de tous ceux qui de fait logent à l'abri de ses murs, à l'exception bien entendu des étrangers ?

Non pas. Et tout d'abord ne sont pas considérés comme citoyens les esclaves.

Ariſtote se montre assez humain à l'égard des esclaves. Il les veut voir traiter sans violence ; par la promesse de l'affranchissement, dit-il, on peut en obtenir ce que l'on veut ; et, de fait, à sa mort il affranchit tous ceux qui avaient été à son service personnel. Mais il admet que certains hommes sont par la nature même deſtinés à l'esclavage, faute d'intelligence et par la supériorité de leurs aptitudes au travail matériel. Combien, parmi nos païens modernes, le pensent aussi en secret ? Ariſtote du moins

avait cette excuse : en déclarant certains hommes naturellement esclaves il limitait l'extension de l'esclavage, car il s'ensuivait que nul homme libre ne pouvait être réduit en esclavage, même après une guerre, par le vainqueur.

Les esclaves exclus, la qualité de citoyen ne revenait pas indifféremment à tout homme libre. Les conditions qui en rendaient digne variaient avec le régime et les lois de chaque gouvernement. Le vœu manifeste d'Aristote est que certains métiers soient tenus en dehors de la Cité proprement dite : tous ceux en principe dont la pratique se montre peu compatible avec la vertu. Au premier rang de ces indésirables il met sans pitié les commerçants, à la probité desquels il refuse de croire. Certains ouvriers et techniciens lui paraissent aussi trop dépendants, trop asservis au goût public, pour pouvoir faire de bons citoyens.

Tout compte fait, même dans les Cités les plus démocratiques, le nombre des citoyens proprement dit devait être, on le voit, très restreint.

§ 6. — *La forme du gouvernement.*

Sur les avantages et les inconvénients des différentes formes de gouvernement, Aristote se montre,

à son habitude, extrêmement réaliſte. Il avait étudié très en détail un grand nombre de conſtitutions politiques et il savait, pour l'avoir observé, que les combinaisons entre les deux formes de gouvernement les plus simples, ariſtocratie et démocratie, peuvent varier presque à l'infini, et que les plus parfaites, les mieux adaptées aux besoins de la Cité, sont exposées à se corrompre sous l'influence des événements et de la malice des hommes. En principe tout gouvernement eſt bon qui assure le bien commun de la Cité. Il devient mauvais dès que les gouvernants, quels qu'ils soient, recherchent en premier lieu leurs avantages personnels. Le meilleur gouvernement, soit la monarchie, devient alors le pire qui est la tyrannie.

La monarchie serait donc, pour le Philosophe, le meilleur des gouvernements ? En théorie absolue oui, mais à une condition assez rarement réalisée : lorsque dans la Cité un homme se rencontrerait tellement parfait, tellement vertueux, tellement audessus des autres hommes qu'une seule place deviendrait pour lui possible : la première. En dehors de cette circonſtance exceptionnelle, Ariſtote considère la monarchie comme étant le régime qui convient en propre aux groupes sociaux encore peu différenciés, et reſtés proches de l'organisation familiale. Monarchie patriarcale, antérieure à la for-

mation de la Cité. En fait, pour les Cités grecques qu'il avait sous les yeux et où il vivait, indépendamment sans doute de la Macédoine, pays alors encore jeune, Aristote estimait le régime monarchique dépassé, et incompatible avec l'égalité qui convient aux citoyens. Les hommes libres, membres de la Cité, n'ont aucune supériorité absolue les uns sur les autres. Le seul moyen possible de respecter cet état de fait est que chacun, tour à tour, puisse avoir accès aux différentes magistratures, et que tous prennent leur part de la direction générale des affaires. Sans doute l'on ne peut nier que la permanence dans un emploi quelconque permette d'acquérir une expérience, un savoir-faire, que nulle aptitude ne peut remplacer. De ce point de vue, Socrate avait raison de déplorer l'incompétence de ceux qui se mêlent des affaires publiques sans préparation, alors que le moindre ouvrier doit apprendre son métier s'il veut y réussir. Mais le moyen que chacun s'instruise, par la pratique, de l'art de gouverner ? Et si ce sont toujours les mêmes qui tiennent les premières places, que devient l'égalité civique ? Or il vaut mieux, pense Aristote, que cette égalité soit sauve. Les inconvénients qui peuvent survenir se compensent par ceci que, à plusieurs, l'on voit mieux ce qui convient. Dans l'action politique, les circonstances sont si nombreuses, les situations si com-

plexes, qu'un seul esprit ne peut parvenir à les percevoir ni à les bien apprécier. Aristote tient tant à l'égalité que, malgré sa très réelle bonté d'âme et son amour de la justice, il justifie l'ostracisme, lorsque cette mesure jalouse s'avère indispensable pour éviter à la Cité la domination intempestive d'un homme trop supérieur à ses concitoyens. Il vaudrait mieux cependant, concède-t-il, s'organiser de manière à éviter pareille nécessité.

L'organisation politique qui a ses préférences, en définitive, est celle qui a le plus de chances de durer, et, en satisfaisant le plus grand nombre de citoyens, d'éviter les révolutions, les changements de régime. L'aristocratie, d'habitude favorisant les riches, a tôt fait de mécontenter gravement ceux qui ne le sont pas. La démocratie agit en sens contraire et, par ses vexations, provoque les riches à s'emparer du pouvoir. Mais un régime intermédiaire paraît possible (appelé par Aristote *politeia*), qui s'appuierait sur les classes moyennes, et tendrait à leur développement, à leur affermissement dans la Cité. Ce régime serait plus proche de la démocratie que de l'aristocratie, puisqu'il favoriserait le nombre. Mais, affaiblissant les extrêmes et les obligeant l'un et l'autre à s'appuyer sur le centre pour faire valoir leurs revendications, il assurerait à l'Etat la plus grande stabilité possible. Autrement dit, notre Phi-

losophe avait clairement vu le rôle régulateur indispensable de la classe moyenne en toute organisation politique, et son but était de porter à son maximum de rendement cette fonction essentielle.

§ 7. — *Le bien commun.*

La Cité une fois organisée suivant le type de gouvernement qui lui convient le mieux, il lui appartient de légiférer et de gouverner en vue du bien commun à tous les citoyens, le bien commun supérieur étant celui de l'intelligence et de la vertu. Aristote avait sans doute un sens trop vif des réalités pour ne pas se faire une juste idée des nécessités matérielles très diverses auxquelles l'Etat doit subvenir, soit pour la simple subsistance et le bien-être des citoyens, soit pour leur défense contre l'ennemi. Si l'on pouvait ici entrer dans le détail, il serait facile de faire observer jusqu'où descend sa sollicitude. Cependant, ce qui caractérise sa conception propre de l'Etat, même par rapport à la conception platonicienne — à plus forte raison par rapport aux conceptions modernes — c'est la fermeté et l'esprit de suite avec lesquels toujours il subordonne les nécessités matérielles aux besoins spirituels. L'Etat

ariſtotélicien n'eſt ni un Etat militaire, ni un Etat marchand.

La guerre n'eſt qu'un moyen violent de défendre ou d'obtenir son droit. Juſte en certaines circonstances, elle ne peut pas se légitimer par le seul droit de conquête, à moins qu'il ne s'agisse de peuples barbares auxquels la domination subie soit un bienfait.La guerre eſt un moyen, et sa fin eſt la paix.Cela dirime toute la queſtion du droit de guerre aux yeux du Philosophe, comme plus tard aux yeux des théologiens. Jamais la guerre ne peut devenir la raison d'être, l'idéal d'un Etat. Tandis que la paix doit être toujours et conſtamment voulue comme fin, même lorsque la juſtice ou l'honneur offensés obligent de recourir à la guerre.

De même la Cité ne doit pas être organisée en vue du commerce, comme si l'enrichissement et le bien-être matériel des citoyens étaient le but dernier de ses efforts. Idéal grossier, peu digne d'hommes libres ! Ariſtote paraît même en réaction voulue contre l'extension prise en son temps par l'activité commerciale. Il bannit les commerçants de sa République, comme Platon les poètes, et par un même souci de moralité. Certains paraissent s'imaginer que la grandeur de la Cité dépend du nombre de ses relations extérieures et de l'activité de ses échanges ; ils ne songent qu'à augmenter les facilités d'accès à

la mer, à multiplier la flotte. Conception dangereuse, qui accroît les chances de guerre ! Conception matérialiste qui méconnait la véritable grandeur de l'homme ! Supposons un Etat coupé de toute communication avec l'extérieur, sans richesses considérables, mais se suffisant pour vivre. S'il est composé de citoyens vertueux et intelligents, et déployant dans cet ordre spirituel toutes les ressources de leur activité, cet Etat dépasse en valeur tous les autres ! Comme nous sommes loin hélas, même en chrétienté, de nous rallier à ce bel et juste idéal !

§ 8. — *La vertu civique.*

Il importe beaucoup cependant de le remarquer : Aristote n'attend pas de tous les citoyens une vertu héroïque, et il n'exige pas que l'Etat travaille effectivement, par sa législation et par ses initiatives, à l'avènement d'une vertu parfaite au sein de la Cité. Platon, au temps où il assignait pour fin au sage la contemplation des Idées, avait dû reconnaître l'impossibilité, pour la majorité des pauvres mortels, de s'élever si haut. Au commun des hommes il demandait seulement une vertu d'ordre inférieur, suffisante au bien de la Cité. Aristote a conservé cette

distinction. Avec moins de décision peut-être, et sans être aussi persuadé de sa nécessité. Car, dans sa philosophie morale, cette nécessité en effet est moindre. Mais en fait, il la suppose à peu près toujours. Il n'est sans doute aucun acte de vertu qui ne puisse avoir son retentissement dans la vie sociale, et le vertueux parfait pense à bien agir en vue du bien même de la Cité ; la justice parfaite est une justice sociale, dont l'exigence s'étend jusqu'aux plus hautes vertus. Mais l'Etat, si désireux soit-il de la moralité des citoyens, doit restreindre son ambition et son intervention. Il y a une vertu civique moyenne, plus à la portée de la masse, et qui est, pratiquement du moins, la seule que la Cité soit en droit d'obtenir. Peut-être d'ailleurs faudrait-il avouer ici une certaine gêne, une opposition de points de vue mal conciliés, dans la pensée du Philosophe. Le vertueux parfait n'a d'autre place, dans la Cité idéale, que la première. Mais, au cas où de tels sages seraient nombreux, faudrait-il leur appliquer la dure loi de l'ostracisme et les exclure de la Cité ? La Cité démocratique idéale, rêvée par Aristote, ne semble pas avoir intérêt à souhaiter un bien grand nombre de citoyens très vertueux, bien que son but dernier soit la vertu de tous !

§ 9. — *La personne humaine.*

En revanche, l'antinomie a son bon côté, si l'on peut dire. Elle met en valeur la personnalité du juſte, et la ſouſtrait à l'emprise excessive de la vie sociale. On a peut-être trop dit, et sans un très grand souci de l'équité, que les anciens avaient méconnu entièrement la dignité de la personne humaine. Le Christianisme nous a donné tant de lumière, à ce sujet comme à beaucoup d'autres, que les lueurs concédées par Dieu à la raison païenne nous paraissent négligeables. Pour ce qui eſt d'Ariſtote en tout cas, il faut tenir compte de la force avec laquelle il affirme la maîtrise volontaire de l'homme sur ses actes, et l'indépendance du juſte, règle et mesure vivante du bien, même à l'égard de la société. A prendre à la lettre ses dires, l'Etat n'aurait plus à se mêler de vouloir diriger et contrôler la vie du juſte. Par sa perfection celui-ci échappe à la contrainte sociale. Si ce juſte n'est pas une personne, au sens le plus fort du mot, qu'est-il donc ?

La vérité eſt que, dans l'esprit du Philosophe, le vertueux parfait eſt dans une situation exceptionnelle, parce qu'il a su donner à ses volontés et à ses goûts une valeur absolue, en les faisant conformes

au bien universel de la nature raisonnable. Les autres citoyens ne s'élèvent pas à ce degré, et, dans cette mesure, ils s'effacent devant le droit et devant l'autorité de la Cité. A plus forte raison ces individus qui servent la Cité, sans être dignes d'en être membres : marchands, ouvriers, esclaves. A plus forte raison aussi les barbares. La personnalité humaine paraît dépendre, à un degré sans doute excessif, du développement de l'intelligence et de la moralité. Selon la culture que l'on a pu ou voulu acquérir, selon le fait des circonstances, des dons de nature, de la volonté, l'on est plus ou moins un homme, l'on a plus ou moins droit au bonheur. Aristote se désintéresse du bonheur des esclaves et des barbares. Voilà où le christianisme devait venir bouleverser les conceptions du paganisme grec, en nous apprenant la valeur spirituelle, la dignité absolue du moindre enfant de Dieu, fût-il en tous sens le plus disgrâcié parmi les hommes.

IX

L'ÉDUCATEUR

Aristote ne prit jamais aucune part effective au gouvernement. Mais, éducateur, il le fut très réellement auprès d'Alexandre le Grand, pour ne parler que de l'occasion la plus brillante qui lui fut donnée de mettre à l'épreuve ses idées et son talent. Malheureusement aucun témoignage précis ne nous est parvenu de son action personnelle sur l'héritier au trône de Macédoine. Seule nous est connue sa théorie générale de l'éducation, qui est une partie de sa sociologie, et qui s'adresse à l'élite cultivée des citoyens grecs.

§ 1. — *Les droits de l'Etat sur l'enfant.*

Le chapitre qui précède l'a laissé pressentir : l'éducation donnée aux citoyens (les autres hommes

au service de la Cité, libres ou esclaves, n'intéressent pas Aristote) est affaire proprement sociale et politique. Elle relève du gouvernement de la Cité. L'éducation est le moyen essentiel dont dispose l'Etat pour promouvoir, comme il le doit, la vertu. Son pouvoir législatif, et le contrôle assidu de sa surveillance, s'étendent à tous les moments de la formation du jeune Grec. Ils le saisissent dès avant sa naissance, par la législation sur le mariage et sur l'hygiène maternelle. La famille garde son indépendance relative et ses moyens propres d'action, surtout à l'égard des enfants en bas âge ; elle est le milieu naturel où se fait l'éducation première, l'instrument le mieux adapté aux fins que poursuit la Cité ; mais enfin elle doit se conformer à l'idéal prescrit par le bien commun et dont l'Etat est le seul juge ; étant toujours donné par ailleurs, il est opportun d'y insister encore, que l'Etat est astreint lui-même, non pas seulement à respecter, mais à faire pratiquer la vertu.

Conception inattaquable, du point de vue du naturalisme grec, pour lequel la Cité est l'unique société des âmes. Mais, pour nous chrétiens, absolument insuffisante, à moins que l'Etat ne reconnaisse, comme il le doit, la suprématie spirituelle de l'Eglise. Entre l'Etat païen, ou, ce qui est pire, athée et le catholicisme, le conflit, sur ce point qui

eſt fondamental, toujours sera ouvert. Il nous eſt difficile de ne pas en conserver quelque méfiance, quelque antipathie, à l'égard du Philosophe si excusable qu'il soit, lorsque nous le voyons faire usage, en cette matière, de principes dont l'application nous a fait tant souffrir. Mais ces principes et leur application ne sont devenus injuſtes que par suite du mauvais vouloir de ceux qui refusent de reconnaître le fait du chriſtianisme ; fait absolument nouveau, fait unique, qui introduit dans les rapports de l'individu à la société politique, une donnée d'ordre divin, incommensurable aux conditions naturelles, seules connues d'un Ariſtote.

Pour celui-ci la liberté individuelle, ou la liberté du père de famille, ne pouvait avoir, en droit, aucun recours contre la législation familiale et scolaire, tant que l'Etat ne contredisait aucune loi morale naturelle. Le culte lui-même relevait du pouvoir de l'Etat.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner, ni de se scandaliser, si l'on voit le Philosophe reconnaître à la Cité le droit d'exiger, pour tous les enfants, une éducation uniforme, et lui recommander de diriger cette éducation de manière à assurer la permanence du régime établi. Principes de bons sens politique, sans autre correctif alors que les principes plus élevés de la morale. Ces derniers étant saufs, il eſt clair

que le bien de la Cité demande l'union des esprits et l'accoutumance cordiale à l'esprit des lois. Il faut éviter les divisions et les inintelligences profondes résultant de la diversité des éducations reçues ; il ne faut pas donner des goûts d'aristocrates à ceux qui sont appelés à vivre en démocratie, ni inversement des habitudes démocratiques à de futurs aristocrates. Il faut faire aimer le régime politique que l'on veut voir durer. Et il est bon pour la Cité que le régime établi dure, quel qu'il soit, du moment qu'il ne manque pas gravement à sa mission.

§ 2. — *L'éducation physique.*

Ces directives générales établies, le législateur se conformera aux vues d'Aristote s'il se donne pour but de former vraiment des hommes libres, harmonieusement cultivés, de corps, d'esprit et d'âme. L'honnête homme, tel est déjà l'idéal aristotélicien. L'honnête homme grec, c'est-à-dire, plus soucieux encore que notre gentilhomme français de la beauté et de la souplesse du corps.

Le bon état physique dépend, à son principe, de la conception même de l'enfant. La loi y veillera, indiquant les conditions les meilleures où elle est censée se produire, fixant l'âge en deçà et au delà

duquel l'union des parents sera interdite. Sous le pieux prétexte de visites journalières aux déesses de la maternité, l'on obligera la mère aux promenades hygiéniques qui favorisent le développement de l'enfant et sa naissance. Si, malgré les précautions prises, l'enfant naît contrefait, on ne le laissera pas vivre. Parfois même dans certains cas, ſtrictement réduits par Ariſtote, l'avortement eſt obligatoire. Cette dure prévoyance sociale, excessive jusqu'au crime, eſt si entrée dans les mœurs qu'elle se fait accepter du Philosophe.

D'autre part cependant, Ariſtote eſt très éloigné de souhaiter que la Cité soit composée d'athlètes. La culture physique intensive lui répugne même. Rien de trop poussé, rien d'excessif qui déforme le corps ou qui soit un obſtacle au développement de l'intelligence et de la vertu. Il ne s'agit nullement d'éduquer ni d'entraîner des professionnels, de préparer des records. Les méthodes sportives contemporaines, celles qui sont la gloire des Etats-Unis d'Amérique, feraient horreur au Philosophe. Même dans la pratique des beaux-arts, en musique par exemple, il ne veut pas de virtuoses, ni de professionnels ; ceux-ci, du moins, — l'on ne peut s'en passer tout à fait, — ne seront pas recrutés parmi les citoyens. Le professionnel, en musique et ailleurs, devient facilement mercantile, à en croire

le Philosophe ; devant vivre de son art, il est soumis au goût du public, et par suite à sa moralité qui peut être basse ; le professionnel n'a pas la liberté qui convient à l'honnête homme et lui permet l'indépendance de la vertu. Il se rabaisse, il déchoit.

Les exercices gymnastiques se répartiront sur deux périodes ; pendant l'enfance, depuis l'âge de raison jusqu'à la puberté, ils seront accommodés aux forces de l'enfant ; ils ne reprendront ensuite que vers l'âge de dix-huit ans et pour être portés, pendant deux années, à leur maximum. Les années intermédiaires seront réservées à la culture intellectuelle. On évitera alors tout exercice violent, fatigant, pour ne pas nuire au développement de l'esprit.

§ 3. — *L'instruction.*

Chose curieuse ! L'ingérence de l'Etat n'est nulle part aussi discrète que dans l'instruction des enfants et des jeunes gens. A Athènes le premier venu avait le droit de tenir école, et la surveillance de l'instruction donnée était à peu près inexistante. Les écoles ne se comptaient plus. Chaque maître enseignait l'une quelconque des matières qui constituaient pratiquement le programme reçu. Entre eux, aucune coopération, aucun groupement. Cha-

cun se tirait d'affaire comme il pouvait, tâchant de se procurer des élèves, et de préférence les plus riches. Aristote vit clairement l'inconvénient de ces méthodes sans unité, de ces pratiques vénales qui lui répugnaient tant. Mais il ne réagit que faiblement, exhortant l'Etat à s'inquiéter d'une situation aussi anormale, plutôt que lui indiquant les réformes précises à instituer. Est-ce parce que lui-même profitait de cet état de choses ? Une législation plus stricte l'eût-elle laissé libre, lui étranger à Athènes, d'ouvrir au Lycée une école supérieure ? Même dans son propre intérêt cependant, il ne transigeait pas avec la gratuité de l'enseignement. Jamais il n'aurait accepté de ses disciples la moindre rémunération. Sa fortune personnelle, les dons importants des rois de Macédoine, suffisaient d'ailleurs, semble-t-il, et au delà, aux besoins de son école. Celle-ci, après la mort du fondateur, reçut, nous le savons, de nouveaux dons. Il est donc permis de le penser : le régime financier des écoles devait être, selon le Philosophe, la fondation privée, la générosité désintéressée des particuliers. L'on ne voit nulle part qu'il ait songé à confier à l'Etat la propriété et l'administration scolaires. L'école échappait donc bien dans une très large mesure à l'influence réelle de l'Etat. C'est ainsi qu'en fait, dans les Cités grecques les plus étatistes et les plus démocratisées, les

mœurs gardaient quelque chose d'aristocratique, et laissaient place à l'initiative privée.

Sur le programme scolaire prévu par Aristote, il n'y a pas lieu de nous arrêter. L'intérêt serait grand pour nous, de connaître sa conception de l'enseignement supérieur tel qu'il le pratiquait au Lycée. Nous présumons seulement, avec quelque vraisemblance, que cet enseignement ne pouvait guère s'adresser qu'à des jeunes gens déjà formés, ayant achevé les deux années de culture physique, plus ou moins militarisée, qu'ils devaient subir entre dix-huit et vingt ans. Le stade d'instruction, que l'on peut faire correspondre à notre enseignement secondaire, comportait surtout l'étude des lettres, par quoi l'on entendait alors la lecture, l'écriture, le calcul et la lecture des poètes, à la fréquentation desquels l'enfant devait apprendre à se former les mœurs autant que le goût. La musique avait aussi sa part, nous y avons fait allusion. Mais Aristote s'en occupe en moraliste et non pas en technicien. Car la musique passait alors pour avoir une influence très caractérisée sur l'éducation des sentiments. Certains modes, certains rythmes sont prescrits ; d'autres au contraire proscrits, selon la nature des émotions qu'ils expriment ou qu'ils excitent dans l'âme des jeunes gens. Aristote paraît persuadé que l'expression musicale provient d'un rapport naturel entre la sensibi-

lité et la musique. Il y a là dans sa psychologie un aspect intéressant, peu conforme à première vue à l'intellectualisme par où l'on aime à caractériser sa doctrine et qui devrait bien tenter la curiosité d'un helléniste, musicien et psychologue.

§ 4. — *L'éducation morale.*

En réalité, dans sa morale, et par suite dans sa théorie de l'éducation, Aristote est en réaction contre l'intellectualisme excessif de Socrate et de Platon. L'enseignement a certainement un rôle dans la formation morale. Mais tout important qu'il soit, il est très loin de suffire. Son influence est conditionnée par deux facteurs indispensables, et l'un et l'autre extra-intellectuels.

A quoi pourrait bien aboutir en effet l'enseignement de la vertu, s'il s'adresse à des natures complètement rebelles au bien ? Il faut être de naissance disposé de quelque manière à la vertu, pour être en état de l'acquérir un jour. La coutume barbare de l'exposition des enfants mal venus cherchait à se légitimer non pas seulement par des raisons d'hygiène sociale et de beauté : l'on faisait valoir l'impossibilité pour des êtres difformes d'être mieux doués moralement que physiquement. Les mau-

vaises dispositions morales ne sont pas toujours liées cependant à des malformations apparentes, bien qu'à leur façon elles soient aussi une maladie. Elles demandent à être discernées. Leur présence reconnue, le mauvais caractère de l'enfant ne laisse aucun espoir de s'améliorer jamais. Sévère et triste réalisme ! trop vrai hélas, en dehors de l'intervention de la grâce divine !

De bonnes dispositions naturelles sont, pour l'éducateur, une première mise, sans laquelle son art est complètement impuissant. Elles demandent à leur tour à être cultivées, à être développées. Cela se fera par l'exercice, par la répétition des actes, qui donnera naissance à l'habitude.

De ce point de vue surtout, les éducateurs par excellence sont le père et la mère, celle-ci plus encore. Leur sollicitude, leur amour pour l'enfant s'éveillent dès avant sa naissance. C'est un instinct de nature. Un instinct puissant qui, à aucun moment, n'a besoin pour conserver sa vivacité d'un retour d'affection ; un instinct qui se distingue à peine de l'amour de soi, l'enfant étant quelque chose des parents, de la mère surtout qui l'a porté dans son sein. Aucun principe d'action ne pourrait le valoir auprès de l'enfant, pour obtenir de lui les actes d'où naîtront les bonnes habitudes. L'on a peine à comprendre que Platon ne s'en soit pas aperçu et qu'il

ait cru possible de confier l'enfant à n'importe qui, ou à peu près, et de charger directement l'Etat de son éducation. Comme c'était là méconnaître le cœur humain ! Les parents ont encore cet immense avantage d'avoir une connaissance tout à fait précise, détaillée, aussi réelle que possible, du tempérament, du caractère de leurs enfants. Or, si les connaissances universelles sont premières dans l'ordre théorique de la science, dès qu'il est question d'agir rien ne vaut la connaissance individuelle, concrète, singulière. La mère ne saura peut-être pas ce qui peut convenir d'une façon générale à un enfant craintif, ou à un enfant colère, mais vis-à-vis de son enfant à elle, au moment où il pleure et se fâche, elle n'hésitera pas sur la conduite à tenir, elle saura bien s'il vaut mieux le laisser crier à son aise ou le consoler par de douces paroles.

Il y aurait excès, sans aucun doute, à faire du Philosophe un adversaire des théories et de l'art pédagogiques ; sa pensée n'est pas que les parents n'aient rien à apprendre sur ce point ; volontiers il reconnaîtrait combien de parents sont maladroits ou insouciants, lorsque l'enfant surtout commence à grandir. Mais la théorie et l'art, pour être efficaces, ont absolument besoin d'une étroite adaptation à la réalité la plus singulière, la plus individuelle. L'art le plus savant, s'il est inadapté, s'il procède

par application rigide de ses principes, eſt plus malfaisant qu'il n'eſt utile ; mieux vaut alors, et de beaucoup, l'empirisme d'une bonne vieille nourrice venant du fond de sa campagne.

Les indications données par Ariſtote sur les procédés à suivre pour dresser l'enfant n'ont rien de spécialement original. Bon signe d'ailleurs, en ces matières où l'expérience humaine a trouvé d'assez nombreuses occasions de s'exercer et de se contrôler, pour n'espérer plus faire de bien importantes découvertes ! Le plaisir et la douleur, tout l'homme eſt là ! avait écrit Platon, désabusé, vers la fin de ses jours. Eh ! oui, convient Ariſtote, et à plus forte raiſon l'homme encore enfant. Il n'y a pas sur l'enfant d'autre prise possible que par ces deux impressions primitives. Le tout eſt de les employer à propos, et comme il convient en chaque circonſtance. Dans les commencements il eſt à prévoir que la correction et la coërcition seront plus fréquentes, car, la vertu non encore établie, il en coûte de bien agir, et la crainte sera nécessaire pour obtenir l'obéissance de l'enfant. Aussi l'autorité paternelle doit-elle être forte, et, pour l'être, pouvoir s'appuyer au besoin sur la loi. Nous retrouvons ici l'action du législateur, qui ne peut se désintéresser du succès de l'influence des parents, et se doit de la favoriser, de la ſtimuler, de l'éclairer. Mais la douleur infligée doit

céder le pas, chaque fois qu'il est possible, au plaisir, parce que la joie est l'accompagnement normal, le résultat naturel de l'action vertueuse. Il est bon, semble vouloir dire Aristote, que l'enfant s'en aperçoive au plus tôt ; il est bon d'incliner au bien son penchant vers le plaisir, de l'habituer à goûter la joie du bien-agir. A mesure, du reste, que les bonnes habitudes prennent consistance, elles engendrent d'elles-mêmes la joie, car nous aimons à suivre nos habitudes, à nous laisser aller à leurs tendances faciles. L'homme vraiment vertueux a toujours plaisir à bien agir.

§ 5. — *L'absence de formation religieuse.*

Une grave lacune vient amoindrir à nos yeux tous ces excellents conseils. Jamais Aristote ne dit un seul mot de l'éducation religieuse de l'enfant. Elle n'est pas exclue positivement, mais elle est passée entièrement sous silence, au moins (cette restriction est, ici encore, nécessaire) dans les ouvrages d'Aristote qu'il nous est permis de lire. Même ainsi limité, ce silence étonne, car l'occasion se présentait de le rompre. Il donne droit, semble-t-il, de conclure que les enfants grecs ne devaient guère avoir d'autre formation religieuse que celle qui leur pouvait venir

de l'assiſtance, somme toute assez rare, aux fêtes religieuses, et, à l'école, de la lecture des poètes. Sans doute aussi Ariſtote n'avait-il point pour eux d'autre exigence. Une fois de plus le froid nous saisit, de ce paganisme sans profondeur religieuse !

X

LE CRITIQUE D'ART

§ 1. — *L'art en général.*

L'universelle curiosité du Philosophe ne pouvait à ce point se laisser absorber par l'étude morale de l'homme qu'elle en vînt à négliger de considérer l'action exercée par l'homme sur la nature, pour en tirer profit ou lui faire exprimer ses pensées et ses sentiments. L'art et l'action morale se partagent l'activité humaine. L'art qui fabrique les objets et instruments divers, utiles à la vie, l'art qui agit sur l'homme par l'éducation, la politique, la médecine, et l'art qui transforme et idéalise la matière pour le plaisir de l'intelligence et du cœur. Il ne faut pas s'étonner de voir le Philosophe comprendre sous le même terme, et expliquer par les mêmes principes généraux, des formes d'art si distinctes.

Il le fait à bon escient, et, le moment venu, il traite à part de ce que, aujourd'hui, nous appelons les beaux-arts. Il en traite, d'ailleurs, longuement et avec beaucoup plus de détails que des arts utiles.

Ce que ces formes de l'art ont de commun ? Elles se distinguent tout d'abord par un même caractère, de l'activité naturelle et de l'action morale. Le principe de l'activité naturelle est intérieur à l'individu qu'elle affecte et modifie : l'œuvre d'art a son principe dans un être intelligent distinct d'elle ; l'action humaine de l'ordre moral s'exerce sur les actes mêmes de l'homme qui les dirige : l'action humaine de l'ordre artistique agit sur une matière extérieure à l'artiste. De même encore, arts utiles et beaux-arts se définissent par opposition à la science parce qu'ils dirigent immédiatement l'action, et par opposition à une pratique tout empirique et routinière parce qu'ils se conforment à des règles définies, clairement connues.

Ce dernier aspect semblerait-il accuser à l'excès l'intellectualisme de l'art et mieux convenir à la fabrication en série qu'à l'œuvre d'art proprement dite ? L'on atténuerait facilement cette impression en rappelant que, d'après Aristote, l'art est avant tout réalisateur. L'art désigne dans l'artiste, moins ses facultés de conception, que l'aptitude à modeler la matière selon ce qu'il conçoit ; encore que la va-

leur de l'œuvre dépende étroitement de la pensée qu'elle exprime. Aussi l'artiſte parfait n'a-t-il pas à délibérer sur les moyens à prendre pour exécuter l'œuvre conçue; sa main eſt soumise à l'idéal comme l'être vivant aux lois de l'espèce ; dans son ordre l'artiſte parfait agit d'inſtinct. Quant à la conception même de l'œuvre, si elle a aussi ses lois, celles-ci ont dû être découvertes ; elles ont fait appel à un effort de l'esprit, variable en ses résultats selon le génie de chacun et la tradition dont il dépend. Enfin l'exécution eſt œuvre individuelle ; l'auteur y met toujours sa marque, la matière employée sa conſiſtance et son grain ; l'art eſt adaptation active, et par le fait même originale, d'un idéal abſtrait à une réalité concrète.

§ 2. — *Les beaux-arts.*

Les beaux-arts n'ont pas pour caractère diſtinctif de réaliser l'œuvre belle. La beauté se peut rencontrer en toute œuvre de l'homme, comme en toute œuvre de la nature.

La beauté, qu'eſt-ce à dire ? En vérité, à l'exemple de Platon, Ariſtote en parle souvent avec admiration, mais il ne la définit guère. Il semble que pour lui beauté soit synonyme de perfection, d'une per-

fection où la grandeur, la mesure et l'ordre interviennent en première ligne. Il eſt conforme aussi à l'ensemble de sa philosophie de penser que chaque espèce d'être vivant, comme chaque espèce d'œuvre d'art, a une beauté propre, définie par la perfection de sa nature. En ce sens, comme disait déjà Socrate, un inſtrument utile, bien adapté, a sa beauté ; et tout individu eſt beau, être vivant, action, ou œuvre quelconque, qui réalise pleinement la perfection de son espèce.

De quelle nature eſt donc cette œuvre d'art par excellence, où, avant toute autre, nous sommes inclinés à chercher la beauté ? A première vue, et insuffisamment comprise, la réponse d'Ariſtote paraît étroite, et, pour nous, peu satisfaisante. En réalité, elle eſt juſte et profonde. L'œuvre d'art, dit-il, eſt premièrement *imitation*.

Et voici comme il l'entend.

Les arts auxquels il pense, en donnant cette définition, ce sont la littérature, la musique, le dessin, la peinture et la sculpture. De l'architecture il ne parle pas. Et sans doute y voit-il plutôt, ce qu'elle eſt bien en réalité, un art utile, répondant aux nécessités de la vie, et dont la beauté propre eſt dépendante de cette deſtination première.

Ces arts réalisent chacun une sorte d'imitation du réel. Platon lui-même, auquel on ferait peut-être

plus volontiers crédit en ces matières, Platon le concevait déjà ainsi, et Aristote ne fait que reprendre ici l'enseignement de son maître. Platon mettait à l'affirmer une certaine note péjorative. L'œuvre d'art n'est qu'une imitation du réel, elle n'est pas la réalité. Du point de vue de Platon, l'œuvre d'art n'est même qu'une imitation au second degré, une image d'image, puisque déjà les réalités du monde sensible sont reproductions imparfaites et passagères des Formes idéales, seules réalités véritables. Platon, si grand artiste dans ses *Dialogues*, juge de l'œuvre d'art en métaphysicien, épris du Réel, et pour cela il la méprise. Rectifiant la notion platonicienne du réel, le faisant descendre sur terre, Aristote élève par le fait même d'un degré la valeur de l'œuvre d'art. Il n'affecte pas, comme son maître, de l'estimer peu ; à l'occasion cependant il laisse voir clairement ses préférences pour les œuvres de la nature.

Arts d'imitation, les beaux-arts se distinguent aussi par là de tous les arts utilitaires. Ceux-ci transforment des matériaux, en font un objet nouveau, désormais à notre usage ; ou, s'il s'agit d'arts comme la médecine, l'éducation, la politique, ils opèrent directement sur le corps ou sur l'esprit de l'homme pour aider la nature à prendre son développement normal. Les beaux-arts n'ont aucune utilité de ce genre. Par ailleurs, pourquoi tracer des lignes plus

ou moins compliquées, assembler des couleurs, tailler la pierre, harmoniser des sons, si chacune des œuvres produites n'a aucun sens, ne conduit l'esprit nulle part, n'a rien à voir avec nos sentiments ? L'œuvre d'art ainsi comprise, insinue Aristote, ne nous offrirait plus aucun intérêt, aucun plaisir ; l'on ne s'expliquerait plus comment l'art a pris naissance.

L'art est né de cet instinct d'imitation, qui est si profond chez l'homme, beaucoup plus qu'en aucun animal, et qui est le grand ressort de l'éducation. L'homme prend naturellement plaisir à imiter ce qu'il voit, et il prend plaisir encore à reconnaître dans son œuvre ce qu'il a voulu imiter. Aristote ferait mauvais accueil, on le voit, aux explications récentes, par la magie, de l'art des cavernes ! Les premiers hommes ont imité d'instinct, au hasard, sans trop savoir où ils allaient ; les mieux doués ont continué, et, suivant leurs goûts personnels et leurs aptitudes, ils se sont orientés vers telle imitation plutôt que vers telle autre ; l'expérience aidant, ils ont dégagé les lois de l'œuvre d'art et reconnu ses différentes espèces.

§ 3. — *Imitation de la nature et originalité de l'art.*

Les arts d'imitation se distinguent entre eux soit par l'objet imité, soit par les moyens dont ils se servent pour imiter, soit par le degré d'imitation qu'ils recherchent. Ces trois aspects essentiels à chaque œuvre d'art vont nous faire mieux entendre la pensée d'Aristote, comment elle se limite et se définit.

Toute réalité n'est pas imitable par n'importe quel art. Cela est clair. Mais de plus, il n'est pas requis d'imiter toujours absolument ce qui est. L'on peut peindre les choses et les hommes mieux qu'ils ne sont en fait, ou bien moins parfaits, ou même encore se contenter de prendre pour modèles les opinions plus ou moins fondées que l'on en peut avoir. Ces quatre hypothèses laissent à l'artiste un champ assez large. Aristote ajoute aussi expressément, à propos de l'épopée et de la tragédie (mais sa pensée porte plus loin), que ces deux formes de l'art littéraire sont très différentes de l'histoire ; différentes et supérieures, parce que les caractères qu'elles mettent en action et les faits qu'elles animent dépassent la représentation singulière de simples faits individuels ; ils prennent valeur de types universels ; le poète est plus proche du philosophe que l'historien.

Aristote n'a pas un sentiment moins vif de l'originalité des moyens, des procédés, dont chaque art dispose, et des conditions très particulières faites à chacun par les matériaux qu'il emploie. L'art se juge par la fin qu'il poursuit, mais aussi par l'adaptation à cette fin des procédés qu'il met en œuvre. Autres les moyens et procédés de la peinture, autres ceux de la sculpture ; et en littérature, où il y a tant de genres différents, l'épopée par exemple ne pourra se réaliser par les moyens de la tragédie, ni la tragédie par les moyens de la comédie. Pareillement en musique, et à plus forte raison ! L'imitation dont la musique est capable, d'après Aristote, n'est pas celle qui caractériserait la musique descriptive. La musique imite les sentiments et les passions. Voilà son objet propre. Entre la sensibilité et la musique, Aristote reconnaît, on l'a déjà noté, un rapport naturel. Nos sentiments trouvent dans la phrase mélodique, l'harmonie, le rythme, le timbre, une expression immédiate, directe ; tel mode musical, tel rythme appelle tel sentiment et non pas tel autre. Certaine musique tempérée, Aristote dit littéralement : morale, traduit les sentiments mesurés, ordonnés, qui conviennent le plus souvent à la vertu ; d'autre exprime et excite au plus haut degré la passion.

La beauté de l'œuvre d'art se définira donc par

le rapport entre les moyens propres de l'art, la nature de la réalité qu'il veut exprimer, et le degré d'imitation qu'il veut atteindre.

Mais ce n'eſt pas assez dire. Ariſtote eſt plus précis encore.

§ 4. — *Le plaisir eſthétique.*

L'œuvre d'art imite à sa manière le réel. Mais cette imitation elle-même tend vers une fin, et cette fin eſt notre plaisir. Le plaisir eſt la fin propre de l'art. Et, en définitive, c'eſt au plaisir donné à celui qui eſt vraiment qualifié pour en jouir, que la vraie valeur d'une œuvre d'art se mesure.

De quelle nature eſt donc, pour le Philosophe, le plaisir eſthétique ?

C'eſt tout d'abord un plaisir intellectuel. Et celui-ci s'alimente à plusieurs sources. Plaisir de l'imitation reconnue, ou, si l'on veut, du sens général de l'œuvre. C'eſt le plus générique, le plus commun, puisqu'il tient à la nature de l'art ; le plus fondamental aussi et sans lequel l'esprit serait dérouté (1).

(1) Un critique moderne, au nom roumain si je ne me trompe, mais qui analyse avec une extrême finesse et un sens subtil du

Plaisir de la beauté propre à l'œuvre contemplée, et qui lui vient essentiellement de l'ordre, de la mesure, et de la grandeur des moyens mis en œuvre ; secondairement de leur adaptation à notre intelligence, puis à nos sens eux-mêmes, indispensables à la connaissance de l'œuvre d'art, et qui doivent eux aussi trouver satisfaction pour ne point gêner notre plaisir. Plaisir encore de connaître, par cette œuvre, le talent de l'artiste, et de savoir qu'il en est l'auteur.

Au reste, Aristote ne groupe pas méthodiquement ces remarques, et il n'entend nulle part analyser dans le détail tous les éléments du plaisir esthétique. La justesse de ces notations, jetées en passant, n'en a que plus d'intérêt.

rythme le plus libre, notre versification française, disait récemment à propos de ces vers de Verlaine :

Les sanglots longs
des violons
de l'automne etc...

« Il y a bien un sens. Mais pourquoi ? Parce que l'absence de sens blesserait notre attente — nous sommes si raisonneurs — et nous réveillerait de l'émotion sonore... Verlaine, ce jour-là, prend la rime comme un sculpteur prendrait une matière splendide et significative par elle-même, et se borne à supprimer, par deux ou trois lignes exquises et discrètes, cette sensation de gêne qu'on a devant une pierre admirable qui ne signifie rien. » (Servien Coculesco, *Les deux Rimes,* dans la *Revue des cours et conférences* du 30 mai 1927, p. 372). Cette remarque met bien en lumière le fond même de la pensée d'Aristote. Et M. Brémond lui-même y souscrirait, je crois bien.

§ 5. — *La « catharsis ».*

Le plaisir de l'intelligence, causé par la contemplation de l'œuvre d'art, n'eſt pas le seul. Il s'accompagne d'un plaisir sentimental, auquel il semble parfois que le Philosophe donne une importance prépondérante, et c'eſt à savoir lorsqu'il parle, à l'occasion de la musique et de la tragédie, de cette fameuse *catharsis,* ou purification (littéralement : purgation), que tous nos grands artiſtes ou critiques ont commentée, chacun à sa manière. La pensée d'Ariſtote sur ce point s'exprime en peu de phrases, et très concises. Cependant, analysées avec un peu de soin, et bien tenues dans leur contexte, sans préoccupation de leur trouver un sens extraordinaire ou mystique (qui serait bien étranger aux habitudes d'esprit du Philosophe), ces phrases ont un sens très sûr et très clair.

L'erreur parfois commise, et qui obscurcit ce petit problème d'exégèse ariſtotélicienne, eſt de vouloir identifier le vocabulaire d'Ariſtote avec celui de Platon. Platon emploie le mot *catharsis* au sens de purification morale, et même myſtique. Ariſtote, fils de médecin, le prend au sens plus immédiat, plus terre à terre, de purgation, ou mieux, pour éviter

l'équivoque de ce terme médical, et pour parler net, il lui fait signifier toute libération, toute expulsion, naturelle ou provoquée, d' « humeur », devenue gênante par sa surabondance. En esthétique, il s'agit sans doute de l'âme et non pas du corps. Mais Aristote parle, ici, en psychologue, en naturaliste de l'art et non pas en moraliste. Et sa pensée, très simple, très obvie, est celle-ci : certaine musique (non pas toute musique) certaine musique, ardente, passionnée, et la tragédie lorsqu'elle exprime, comme elle le doit, la pitié ou la terreur, déterminent en fait chez l'auditeur ou le spectateur qui s'est laissé gagner aux passions exprimées, une jouissance qui, l'audition terminée, laisse une impression de libération, d'apaisement, de calme, comme si l'œuvre entendue avait donné l'occasion de s'écouler au trop-plein des émotions. Aristote constate simplement le fait. Il n'avoue pas l'avoir éprouvé. Mais « nous le voyons, dit-il, chez certaines gens très impressionnables, en particulier à l'audition de chants sacrés qui les enthousiasment. » Une courte appréciation morale suit simplement : « ce plaisir est innocent »...

Et personne ne voudrait sans doute prétendre le contraire, ni reprocher au Philosophe d'avoir vu, dans la contemplation de l'œuvre d'art, un dérivatif aux sentiments inemployés.

Que ce phénomène psychologique, d'observation commune, intéresse aussi, comme tout autre, le moraliſte, et qu'il demande à être soumis, dans l'application, aux principes de la morale, Ariſtote ne l'a d'ailleurs point conteſté. Il le soupçonnait si bien que lorsqu'il eſt queſtion de l'éducation des jeunes gens, il leur défend toute musique exaltante. S'agit-il pour eux d'apprendre la musique, ou se sert-on de l'influence psychologique de la musique pour les former à la vertu ? Une seule musique leur convient, celle que le Philosophe appelle *morale,* disons : tempérée ou grave.

Le plaisir de la *catharsis* n'eſt pas non plus le seul que procure la musique. La musique eſt le plus souvent un délassement honnête ou un accompagnement indispensable de la tragédie, et qui aide plus que tout autre au charme du spectacle. Plusieurs réflexions de ce genre en donnent l'impression : le Philosophe devait prendre un vif plaisir, au sortir de ses absorbantes études, à l'audition de quelque chant, de quelque mélodie paisible.

§ 6. — *La tragédie.*

Pour préciser et compléter ces observations diverses sur l'art, voudrait-on quelques exemples de

leur application possible ? Le choix serait abondant, bien que la *Poétique* d'Aristote nous soit parvenue mutilée. Voici, tout au moins, quelques-unes de ses réflexions sur la tragédie et sur le style.

La tragédie imite l'action, par l'action ; l'action haute, émouvante, qui excite la crainte ou la pitié. Son but est le plaisir éprouvé à être purgé de ces mêmes passions.

L'action est donc le moyen principal de la tragédie, celui auquel tous les autres doivent être entièrement subordonnés, celui qui fait la vraie valeur de la pièce.

Le drame qu'elle fait revivre est supposé choisi, selon la tradition du théâtre grec, parmi les événements connus de l'histoire ou de la légende. Mais, dit Aristote, c'est pour en faciliter la vraisemblance, ou, comme dit aujourd'hui du roman Paul Bourget, d'un mot qui traduit très exactement celui d'Aristote, la crédibilité. La vérité importe ici en effet assez peu, et le poète doit avoir toute liberté de présenter les faits de la manière qui convient le mieux au but qu'il se propose. Or, la vérité passe parfois la vraisemblance, elle étonne, elle surprend trop pour persuader le spectateur.

Le poète simplifiera l'intrigue et concentrera l'intérêt sur un seul événement. Il s'arrangera de manière à ce que les péripéties diverses et le dénoue-

ment soient nécessaires et vraisemblables ; qu'ils s'engendrent de l'action même, et ne paraissent pas amenés du dehors. L'action aura d'ailleurs le plus grand développement possible, c'est-à-dire tout celui que comporte le déroulement psychologique du drame, ou, comme s'exprime Aristote, le passage du bonheur au malheur, qui est l'essence de l'événement tragique. Il faudra cependant que la possibilité soit laissée au spectateur de suivre facilement la pièce et d'en prendre sans effort, de mémoire, la vue d'ensemble.

Il n'y a pas d'action sans caractères. Le caractère des personnages mis aux prises, tel est donc le deuxième élément de la tragédie. Mais Aristote y insiste : ce n'est bien que le deuxième. Et tel auteur qui excelle à peindre les mœurs et les caractères ne réussit pas à faire une bonne tragédie, faute de savoir vraiment les mettre en action. L'action, le drame, voilà la grande difficulté à vaincre.

Après le caractère des personnages, et toujours dans l'ordre d'importance, les pensées qu'ils échangent. Elles doivent être conformes aux caractères, et plus encore à l'action ; par suite avoir cette note réelle, pratique et volontaire, qui les distinguera de dissertations toutes spéculatives et de discours de pure rhétorique.

Viennent enfin les agréments secondaires : style,

musique, mise en scène, dont le plus sympathique eſt la musique, et le moins indispensable la mise en scène, car une bonne tragédie doit nous émouvoir à la simple lecture, quoi qu'en puissent penser ces gens peu cultivés, pour lesquels le spectacle extérieur fait toute la beauté de la pièce.

§ 7. — *L'art d'écrire.*

Dans la tragédie, le ſtyle ne vient qu'au quatrième rang, mais il eſt d'autres formes de l'art littéraire, poésie ou prose, où il tient une place éminente. De ce point de vue la *Poétique* d'Ariſtote eſt à compléter par sa *Rhétorique*.

Une première remarque, tout à fait générale, et qui élargit encore l'idée ariſtotélicienne de l'imitation artiſtique : la matière, de toutes la plus apte à l'imitation, c'eſt la voix humaine, c'eſt le mot, c'eſt donc le ſtyle, parlé ou écrit. Avions-nous tort de traduire imitation par sens, ou signification, ou expression de l'œuvre d'art ? Comme la musique imite ou exprime les passions, de même la poésie et la prose imitent par excellence, ou expriment, tout ce que l'artiſte a l'intention de dire.

Le pouvoir d'imitation du mot lui vient du sens donné par l'usage ou par l'auteur, de la consonance

de ses syllabes, et de leur rythme. La phrase et l'ensemble du discours ajoutent encore à ces éléments premiers de l'expression toutes les ressources de la syntaxe et de la composition ; l'éloquence, celles de la voix, de l'intonation et du geste. Aristote ne néglige aucun des aspects de cette riche matière d'art qu'est le verbe de l'homme ; les effets les plus inattendus des stylistes les plus subtils sont légitimés par lui, dans le principe.

Cependant tous les moyens d'expression dont le style dispose ne peuvent être utilisés indifféremment en n'importe quel genre littéraire. Aristote tient beaucoup à la distinction des genres. Il y a faute de goût manifeste à user, dans l'un, des procédés qui conviennent à l'autre. Tel discours sera parfait à l'audition, qui ne supportera pas la lecture, et, inversement, un discours écrit avec beaucoup de soin et agréable à lire, ne fera aucun effet sur les auditeurs. Pourquoi ? Parce que, dans le discours, place doit être faite à la voix, à l'accent, au geste, à l'action personnelle de l'orateur ; or l'intervention de ces moyens d'expression modifie l'économie de la phrase. De même il y a toujours quelque ridicule à parler en prose le langage de la poésie. Aristote se moque volontiers de ce travers, donnant quelques exemples piquants, empruntés aux discours ampoulés des sophistes. Poésie, prose, éloquence, de-

vront aussi chacune être attentive à varier leurs effets, selon les convenances diverses du sujet traité. Un discours politique n'eſt pas une plaidoirie, un exposé de géométrie néglige de parti pris les ornements du ſtyle.

L'on ne s'étonnera pas que la première qualité exigée de l'écrivain par le Philosophe soit la clarté. C'eſt l'office propre du mot, déclare-t-il, de bien exprimer l'idée. Le moyen le plus sûr d'être clair eſt d'employer les mots usuels dans leur sens obvie ; c'eſt encore de bien conſtruire la phrase selon le génie de la langue dont on se sert ; en grec, par exemple, la place des conjonctions doit être très surveillée ; il faut aussi bien ponctuer.

L'inconvénient du langage reçu eſt cependant de supprimer l'élégance et l'originalité du ſtyle. Il faut savoir le relever par des expressions plus rares, sans nuire à la clarté. Et c'eſt là tout le talent de l'écrivain. Son secret pour y parvenir eſt la métaphore, ou, ce qui revient à peu près au même, la comparaison. Bien choisir ses images, trouver les rapprochements inattendus et éclairants, animer le ſtyle, voilà le véritable don. A la condition toutefois de ne pas obscurcir la pensée, de reſter sobre, rapide et concis, si l'on écrit en prose, car le lecteur a plaisir à comprendre et à comprendre vite. L'on n'oubliera pas non plus d'harmoniser avec l'image et

l'idée la consonance des syllabes, le rythme des mots et de la phrase ; en évitant là aussi tout excès, en dissimulant ses procédés afin de rester naturel. En poésie, cela va de soi, liberté beaucoup plus grande est laissée à la richesse, à l'imprévu, aux combinaisons multiples du rythme et de l'image ; la poésie est un élan divin qui doit enthousiasmer l'âme.

Soulignons cette dernière réflexion du Philosophe.

Poésie, intelligence, à propos de l'une et de l'autre, Aristote évoque la divinité ! Ailleurs encore n'avait-il pas dit : qui aime la sagesse, aime aussi la poésie ? L'intellectualisme aristotélicien est plus large, plus profond, plus accueillant à toute aspiration humaine qu'on ne le dit parfois.

Il le fut même assez pour s'ouvrir un jour à l'inspiration vivifiante du christianisme !

Il nous reste à dire un mot, pour finir, de cette étonnante fortune.

XI

ARISTOTE ET LA PENSÉE CHRÉTIENNE

« Poi che innalzai un poco più le ciglia
Vidi il maestro di color che sanno
Seder tra filosofica famiglia.
Tutti l'ammiran, tutti onor gli fanno. »
(*Inf.* IV, 130 ss.)

L'hommage rendu à Aristote par Dante en ces vers bien connus de la *Divine Comédie,* l'admiration exprimée au « maître de ceux qui savent » par le grand poète théologien, sont un écho des sentiments qui étaient ceux de toute la chrétienté à la fin du XIII^e^ siècle. Après bien des contradictions et des luttes passionnantes, dont nous n'avons pas à rappeler l'histoire, et malgré les craintes sérieuses que sa philosophie, interprétée surtout par les Arabes, avait suscitées dans l'Eglise, Aristote était devenu pour tous le Philosophe par excellence ;

nul mieux que lui n'avait exploré l'immense domaine abandonné par Dieu à la curiosité de la raison humaine ; nul n'avait préparé meilleur instrument à la foi pour acquérir une plus parfaite intelligence des mystères révélés.

Aujourd'hui, l'on peut dire que l'estime de la philosophie aristotélicienne ne s'est nulle part conservée aussi haute que dans l'Eglise catholique, chez les théologiens disciples de saint Thomas d'Aquin. Depuis la Renaissance, en dehors de l'Eglise, Aristote n'éveille plus guère d'autre intérêt que celui des philosophes curieux du passé. Encore est-il apprécié et discuté par eux sans beaucoup de bienveillance. On lui pardonne difficilement l'empire qu'il a si longtemps exercé. On étend jusqu'à lui l'hostilité, plus ou moins ouverte, que l'on ressent à l'égard du christianisme ; à cause précisément de l'usage fait de sa philosophie par les théologiens.

Au sein même de l'Eglise, malgré l'autorité avec laquelle les Souverains Pontifes, depuis Léon XIII, ont imposé aux professeurs des Séminaires, des Collèges religieux, des Universités catholiques, l'enseignement de la philosophie thomiste, et malgré l'influence de plus en plus pénétrante exercée par la pensée de saint Thomas en des milieux jusqu'ici fermés ou indifférents, il y a aujourd'hui en bien

des esprits sincèrement croyants et profondément religieux, une gêne, une répulsion, provoquées par l'étonnante persistance de la philosophie aristotélicienne à l'intérieur d'une pensée essentiellement religieuse, surnaturelle, révélée, et qui devrait, semble-t-il, ne dépendre à aucun degré d'une pensée païenne, si étrangère à son esprit, si étroitement liée à des conditions historiques abolies depuis tant de siècles. Ces esprits, imprégnés de philosophie moderne, et qui perçoivent vivement l'opposition de leur pensée à l'enseignement désuet, disent-ils, de la Scolastique, s'impatientent du joug où les thomistes paraissent les vouloir tenir, et ils souhaitent que la théologie s'affranchisse de la philosophie grecque, et ils s'efforcent d'établir et de propager une philosophie nouvelle, plus chrétienne, prétendent-ils encore, et mieux adaptée aux besoins de l'intelligence contemporaine. Leurs protestations se font parfois éloquentes contre l'impuissance où serait la pensée grecque d'exprimer la métaphysique véritable du christianisme.

En terminant une étude écrite à la louange d'Aristote, il ne nous est pas possible de négliger cet état d'esprit et de nous taire sur la nature et les raisons profondes de l'estime inattendue, étrange peut-être, accordée même de nos jours par l'Eglise catholique à une philosophie inspirée pour

une si large part de la pensée du philosophe grec.

Le point de départ obligé et ferme de toute réflexion sur ce sujet est, et sera toujours, la reconnaissance expresse de l'originalité absolue et de la transcendance surnaturelle du christianisme.

La révélation faite par Jésus, et confiée en dépôt à son Eglise, est en elle-même indépendante de toute philosophie, quelle qu'elle soit, même la plus vraie et la plus profonde. Elle vient de Dieu. Elle s'adresse à tous les hommes, de toute époque et de toute culture. Elle leur enseigne, avec une autorité décisive, « *tamquam potestatem habens* », la vérité sur Dieu et sur le monde. Elle leur apprend la véritable vie. Elle est pour tous la sagesse suprême et définitive. Là-dessus aucune divergence n'est possible entre catholiques.

Absolument originale et transcendante, la sagesse chrétienne est aussi d'elle-même assez riche, assez parfaite, pour combler les désirs les plus profonds de l'intelligence et du cœur. Pleinement comprise et vécue, elle a de quoi pleinement suffire, en son inépuisable fécondité, aux esprits les plus élevés comme aux plus humbles. Le chrétien un peu averti des splendeurs de la révélation dont il vit, se persuade sans effort que des hommes à l'intelligence vive, éminente, puissent se passer, s'il plaît à

Dieu, de toute spéculation philosophique, et trouver dans leur foi et dans l'exercice des dons intellectuels de l'Esprit-Saint, l'aliment de leur pensée. En fait, dans la vie de l'Eglise, les exemples ne manquent pas de haute vie contemplative d'où la pauvre sagesse des philosophes est totalement absente. Et, le plus souvent, les âmes qui se donnent à Dieu dans la ferveur de l'adolescence, s'étonnent que l'Eglise leur demande de s'appliquer sérieusement à l'étude de la philosophie. Ces jeunes chrétiens n'éprouvent pas le besoin d'une vue rationnelle du monde ; ils ne sont guère disposés à s'en informer que pour les nécessités de la théologie et de l'apologétique.

Cependant une expérience plus étendue des conditions faites par Dieu à la vie de la vérité chrétienne, apprend que la révélation divine s'est proposé de conquérir et d'ordonner sous sa loi l'ensemble de l'activité humaine, sans l'annihiler ni la diminuer, en lui assurant bien au contraire un développement normal. L'activité scientifique de l'intelligence serait-elle seule à ne pas bénéficier de cette bienveillante sagesse ? Et pour quel motif la lui voudrait-on refuser ? Serait-ce à cause des graves dangers d'erreur auxquels s'expose la faible raison de l'homme, lorsqu'elle prétend exercer sa réflexion sur les problèmes les plus élevés de la philosophie ?

Ou encore à cause de l'orgueil qui menace le savant et le philosophe, prompts à s'enivrer de leur propre pensée ? Ces périls ne sont que trop réels. Ils furent redoutables au moment où l'aristotélisme pénétra en Occident, et ils épouvantèrent alors de bons esprits et de grands saints. Tout chrétien vivant de sa foi est en garde contre eux. Tout chrétien, vivant de l'amour de Dieu, entend aussi préserver son âme de la tyrannie d'une curiosité trop avide, capable de tarir les sources de la vie mystique. « Là où est votre trésor, là aussi est votre cœur. » Le chrétien n'abandonne pas le trésor de la vie divine pour celui de la science. Mais la question est de savoir si ces craintes légitimes, si ces craintes religieuses parfaitement nobles et sages, ont valeur universelle pour l'ensemble de la vie de l'Eglise, et si leur effet doit être de détourner à jamais les véritables enfants de Dieu de toute activité rationnelle spéculative. Or l'histoire a désormais résolu le problème ; l'histoire de l'Eglise, et, en une telle matière, pour nous chrétiens, l'histoire décide : car l'histoire de l'Eglise, plus que toute autre, est le fait de Dieu. Contre un tel fait nulle déduction ne saurait valoir, eût-elle pour base apparente l'enseignement même de l'Évangile. De la prédication de Jésus nulle prudence humaine n'aurait su déduire qu'un jour la révélation chrétienne s'assimilerait la pensée grec-

que. Ce prodige réalisé, refuserons-nous de l'accepter ? puis de le vouloir comprendre ?

Il semble pourtant bien que la force conquérante de la vie chrétienne se manifeste avec éclat par cette assimilation imprévisible ; et que le pouvoir de rénovation spirituelle de la foi s'affirme plus radical par le redressement de la raison et l'impulsion donnée à son activité naturelle, que par le refus de toutes ses prétentions. Qu'il y ait eu des chrétiens, qu'il y ait eu de véritables saints, chez lesquels la vie naturelle de l'intelligence ait pu s'épanouir selon ses exigences les plus rigoureuses ; que leur foi, loin d'en souffrir, leur ait été un stimulant et un guide sûr ; que l'Eglise ait officiellement accepté et encouragé leur spéculation scientifique ; n'est-ce pas à la gloire de l'Evangile ? Eût-il été préférable que la vie religieuse intense instaurée par Jésus n'eût réussi à exalter dans l'homme que les puissances de l'imagination et du cœur ? et que le christianisme eût donné occasion et matière à une histoire de l'art ou à une histoire littéraire du sentiment religieux, mais non pas à une histoire de la pensée et de la doctrine ? Il faudrait pour le soutenir un bien grave mépris de l'intelligence. Nous admettrons plutôt que nulle faculté humaine n'était plus en droit de trouver sa perfection naturelle au contact vivifiant de la foi chrétienne. Chaque chrétien, assurément,

n'eſt pas appelé à ce développement de l'intelligence ; le plus grand nombre l'ignore ; parmi les mieux doués, la plupart peut-être n'éprouvent guère, ou n'éprouvent pas longtemps, le besoin de la science philosophique ; mais il eſt heureux que les esprits chez lesquels ce désir eſt vif et exigeant se sentent à l'aise, eux aussi, dans la grande communauté chrétienne et puissent attendre de leur foi, non pas seulement la liberté de penser, mais aussi, mais surtout, le soutien et la lumière indispensables au labeur prolongé de la science. Dans cette atmosphère d'eſtime et de confiance, le rayonnement de leur intelligence ne sera-t-il d'ailleurs pas un gain pour la communauté entière ?

Mais, dira-t-on, revenez au fait. Prétendez-vous lier ces considérations à l'ariſtotélisme ? Voulez-vous insinuer que la philosophie d'Ariſtote, transformée sans doute par saint Thomas d'Aquin, représente à jamais cette perfection de l'intelligence humaine à laquelle la foi prête son concours ? Allez-vous refuser au chriſtiannisme de donner lui-même naissance, sans l'aide des Grecs, à cette perfection de l'intelligence que vous lui faites honneur de vouloir réaliser dans l'homme ?

Oui, revenons au fait. Ici encore il peut nous éclairer.

Le christianisme est-il capable, à lui seul, de se faire une philosophie ? Sans doute. Et quel chrétien le voudrait nier ? Mais doit-il nécessairement la constituer sans tenir compte des essais tentés par la seule raison ? Ceux-ci seraient-ils tous d'avance voués à l'erreur ? ou la raison serait-elle si étrangère à la foi que celle-ci se voie obligée en principe, pour demeurer dans son véritable esprit, de tout reprendre à pied d'œuvre ?

Mais ce fidéisme est condamné par l'Eglise.

La possibilité reste donc entière, pour la foi, soit de mettre à profit la réflexion antérieure de la raison, soit, si elle le préfère, de travailler à nouveaux frais.

Qui décidera pour nous, après vingt siècles de christianisme ? Le fait, ici encore.

Or le fait, aujourd'hui, est clair.

L'Eglise recommande officiellement une philosophie dont la formation première et la méthode générale remontent à l'antiquité païenne, et qui s'est enrichie par la suite d'apports divers, de provenance néo-platonicienne ou arabe, et qui, de nos jours encore, se montre ouverte à toute acquisition de pensée compatible avec ses principes et acceptable par la foi. Cette philosophie, après des discussions parfois orageuses, est entrée au service de la théologie et elle fait corps, depuis, avec elle en quelque manière. Par un effort considérable de réflexion

méthodique, par un discernement génial, la raison des docteurs chrétiens, leur raison soutenue et éclairée par la foi, contrôlée par l'autorité vivante de l'Eglise, a réussi à transformer, à développer, à accommoder aux vérités révélées un système philosophique né de l'effort de la seule raison naturelle. Si l'Eglise, gardienne de l'enseignement de Jésus, en est satisfaite, quelle outrecuidance de nous en plaindre, nous, au nom de la pensée chrétienne !

Les exigences de la pensée chrétienne, l'Eglise les connaît en effet mieux que quiconque. Et c'est précisément en leur nom qu'elle encourage ici, qu'elle désapprouve ailleurs.

Ces exigences sont nombreuses. Il ne nous est pas possible, et il n'y a pas lieu, de les rappeler toutes. Mais quelques-unes vont directement à notre sujet.

L'Eglise, aujourd'hui spécialement, a confiance dans la méthode aristotélicienne et dans la philosophie thomiste qui s'en inspire, parce que l'une et l'autre sauvegardent les droits de l'intelligence à l'encontre des diverses philosophies contemporaines.

Croire en Dieu, tel qu'il s'est révélé, espérer la vie éternelle, aimer Dieu pour lui-même, toute la vie religieuse de l'âme chrétienne suppose en effet entre l'âme et Dieu des rapports, que la raison phi-

losophique se doit de ne pas contredire et d'exprimer au contraire le plus correctement possible.

Or, l'idéalisme philosophique, par exemple, est impuissant à sauvegarder ces rapports essentiels. Sa tendance manifeste est au contraire de les supprimer.

L'un des maîtres les plus écoutés de la jeunesse studieuse en Sorbonne, avait encore récemment l'occasion de développer sa conception personnelle de la vie religieuse (1). Quelle négation du christianisme dans cet exposé respectueux, grave, pénétré, et, par moments, d'une onction surprenante ! Quelle inexpérience de la vie religieuse profonde et pratiquement vécue ! Pour satisfaire à l'idéalisme de ce philosophe, il faudrait que notre Dieu ne fût pas, réellement et substantiellement, distinct de l'activité intellectuelle qui se manifeste en chacun de nos jugements. Dieu serait la Pensée active, mais indéterminée, libre mais strictement immanente à chacun de nous, supérieure à la matière mais à chaque instant obligée de surmonter ses résistances pour se réaliser soi-même. Avant tout examen philosophique, la vie religieuse chrétienne se détourne d'une théorie pareille. Le moindre acte de foi, la charité la plus tiède, affirme cela même qu'elle prétend détruire.

(1) Léon Brunschvicg. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.*

D'autres philosophies, idéalistes ou non, diminuent plus notablement encore la valeur de l'intelligence, soit que, avec le pragmatisme multiforme, l'intelligence n'ait d'autre rôle que de servir l'action, soit que, selon les vues limitées du positivisme, elle soit bonne simplement à classer les faits, à les analyser, à les prévoir, mais sans jamais s'élever juqu'à saisir leur vraie nature, moins encore jusqu'à connaître leurs principes métaphysiques. Quelques-uns veulent cependant, de ce point de vue, glorifier la raison, et l'ordre que cette Minerve au front étroit, au regard dur, impose aux réalisations de l'art et de la politique. Mais il va de soi que les larges profondeurs de la vie religieuse ne peuvent s'ouvrir qu'à une intelligence vraiment haute, spirituelle, et hardie.

Aussi, de plus profonds esprits et plus subtils, de vrais chrétiens d'ailleurs, mieux avertis des nécessités de la vie religieuse et qui, chaque jour, en ont l'intime expérience, cherchent ailleurs la philosophie qui devrait, à leur gré, remplacer l'aristotélisme.

Si l'on suit la formation de leur pensée, l'on s'aperçoit sans doute qu'elle n'a pas été sans se ressentir assez profondément de l'influence exercée par l'idéalisme et par le pragmatisme. Mais leur effort est de se dégager de cette emprise par un

appel à l'unité profonde de toutes les forces vives de l'âme, par un recours aux intuitions de l'amour et de l'action.

La faiblesse de l'aristotélisme, pensent-ils, et de toute philosophie qui en dérive, est de prendre pour normes les décisions de l'intelligence abstraite et raisonneuse, de se laisser guider aux aperçus schématiques des concepts. Ceux-ci, assurément, ont une fonction à remplir, une fonction importante si l'on veut, mais non pas décisive. Ils se doivent subordonner à ce contact direct avec le réel, qui nous est donné dans l'expérience immédiate de l'action morale et de l'amour spirituel. Les aspirations les plus élevées de l'homme, — entendez, non pas d'un homme abstrait, irréel, mais des hommes vivants que nous sommes — révèlent à qui sait en prendre conscience la vérité de son être et de sa destinée. Comme, en fait, nous sommes appelés par Dieu à la participation surnaturelle de sa vie, la force agissante de sa grâce et la révélation de ses mystères habitent notre âme ; leur vie en nous se fait connaître au sein de l'action qu'elles sollicitent ou déterminent. Tandis que la raison abstraite distingue, sépare, morcelle ce qui est, et par ce procédé artificiel crée des oppositions factices, qu'elle ne sait plus comment rejoindre et concilier entre elles, — creusant ainsi des abîmes entre le monde et Dieu,

entre la vie individuelle et la vie sociale, entre la raison et la foi, entre l'homme et le chrétien, entre la vie chrétienne ici-bas et la vision béatifique, — l'expérience spirituelle immédiate saisit à sa manière dans l'immanence de l'action toutes les réalités qui l'intègrent. Et il n'y a point de paradoxe à affirmer l'amplitude et la sûreté de ce regard intérieur, si l'on prend garde qu'il est lui-même la synthèse active de toutes ces facultés que l'aristotélisme thomiste s'obstine à séparer : intelligence et cœur, expérience et concept, raison, amour, foi, intuition mystique. Une telle méthode de philosophie, si elle était acceptée, libérerait définitivement la pensée chrétienne du rationalisme grec ; elle serait, pour l'intelligence, la vraie perfection attendue, le don authentique du christianisme.

Il ne semble pas cependant que, jusqu'ici du moins, l'Eglise ait mis beaucoup d'empressement à accueillir ces suggestions flatteuses ; il ne nous semble pas non plus qu'elle incline jamais à reconnaître les avantages que l'on prétend offrir ainsi à la pensée chrétienne. Serait-ce de sa part attachement à des habitudes d'esprit; trop anciennes pour être facilement abandonnées ? Serait-ce encore préférence instinctive d'une société organisée et forte pour un intellectualisme, mieux adapté à l'expression des lois et à l'exercice d'une autorité doctri-

nale ? A plus d'une reprise on l'a laissé entendre. Mais la réserve de l'Eglise a des raisons plus hautes, prises une fois encore des nécessités de la pensée religieuse, dont elle a mission d'assurer aux hommes le bienfait.

Voici comme on pourrait essayer de le faire comprendre :

Toute pensée est intérieure. Mais toute pensée qui n'arrête pas son regard au moi est aussi en quelque sorte extérieure à soi, par l'objet dont elle nous informe. Entre toutes, la pensée religieuse porte à l'extrême ces deux aspects complémentaires. Extérieure à nous, elle l'est au suprême degré, puisque l'infini nous sépare de Dieu. Intérieure elle ne saurait l'être trop, puisqu'elle tend à réaliser mystérieusement entre Dieu et nous l'union de connaissance et d'amour la plus intime qui soit. La pensée religieuse chrétienne dépasse encore, si l'on peut dire, cette extrémité, par l'insistance avec laquelle elle affirme la transcendance surnaturelle de Dieu, et la nécessité absolue d'une révélation divine pour atteindre Dieu tel qu'il est en lui-même ; par la divinisation qu'elle suppose de notre substance, pour la rendre capable de s'unir éternellement à la Très Sainte Trinité.

Il est à remarquer cependant qu'entre ces deux

aspects, l'un intérieur, l'autre extérieur, ce dernier conserve une priorité manifeste, quelle que soit l'intimité de la connaissance et de l'amour.

Prenons, en effet, la pensée chrétienne à son degré initial, dans l'âme qui vient de recevoir un minimum de foi et d'amour. L'intériorité surnaturelle de Dieu en cette âme est réelle. Mais qui ne voit comme l'union demeure imparfaite et précaire ? L'extériorité au contraire est dès ce moment absolue et parfaite, si par là nous entendons la présence certaine de Dieu tel qu'il est en lui-même au terme de la pensée et de l'amour. C'est le vrai Dieu en tout ce qu'il est réellement, vers lequel s'élèvent les premiers balbutiements de l'âme chrétienne ; le même Dieu véritable qui sera aussi le terme de la vision béatifique. « *Fides substantia rerum sperandarum.* » Dieu se donne tout entier au premier instant. Tout entier il se retrouve au moment de la possession totale. De l'une à l'autre étape, le progrès n'est pas dans la vérité de la relation qui nous unit à Dieu, mais seulement dans l'intimité de sa possession. Lorsque celle-ci atteint sa perfection définitive, c'est encore, et plus que jamais, pour permettre à l'âme béatifiée de reconnaître amoureusement l'insondable transcendance de son Dieu.

Or, si nous prenons pour règle première de notre pensée l'expérience intuitive de l'action, il ne paraît

pas que puisse être exprimée, comme il conviendrait, l'extériorité de la pensée chrétienne ainsi définie. L'expérience intuitive de l'action, au moment précis où elle a lieu, ne peut jamais saisir que la réalité concrète engagée dans l'action et accessible au regard de la conscience. Accordons cependant que le dynamisme intérieur expérimenté conduise l'esprit du croyant jusqu'au Dieu trine et un, affirmé tel qu'il se révèle. Comment se légitimera cette extension ? Quelle fonction de la pensée permettra de donner à l'expérience de l'action vécue une plénitude de sens qui manifestement la dépasse ? et d'assurer à l'affirmation vraie du croyant la stabilité définitive qui devra demeurer, quel que soit le progrès de l'union intérieure avec Dieu ?

Au-dessus de l'expérience intuitive, lui servant de lumière et de guide, une autre sorte de connaissance s'impose, indépendante des données partielles de l'intuition et des limites où l'enferme une activité spirituelle imparfaite. Cette fonction supérieure, qui réclame ici impérieusement ses droits, c'est évidemment l'intelligence surélevée par la vertu de foi, telle que les théologiens l'ont toujours comprise ; l'intelligence et la foi concevant et affirmant Dieu avant aucun retour sur elles-mêmes.

L'enseignement des théologiens confirme cette analyse, puisque, d'après eux, l'exercice des dons du

Saint-Esprit, disons l'intuition mystique, a sa règle constante dans la vertu théologale de foi ; et, en fait, l'Eglise discerne, avant tout, par la vérité de la foi la valeur des expériences mystiques.

Si nous ne devions nous limiter, nous pourrions aussi faire ressortir combien la priorité d'une foi intellectuelle objective est requise par le caractère collectif, social, essentiel lui aussi à la pensée religieuse du catholicisme.

Ces quelques indications, si brèves soient-elles, nous paraissent de nature à faire entrevoir pourquoi l'Eglise apprécie plus que toute autre une philosophie qui, par sa ferme théorie de l'intelligence, permet d'exprimer d'une manière satisfaisante l'absolue transcendance de l'objet divin proposé à la pensée religieuse de l'homme, et la vérité constante de la foi au sein des fluctuations individuelles de l'intuition mystique. Que si cette philosophie distingue encore très nettement la raison de la foi, la philosophie de la théologie, autant d'avantages à inscrire au bénéfice d'une pensée surnaturelle, plus soucieuse d'assurer son autonomie que l'unité de l'esprit de l'homme ! Diverse, multiple, intermittente, la plus petite des intelligences peut avouer l'infirmité de sa nature, si elle est encore capable de connaître Dieu.

L'Eglise, avons-nous dit, préfère et recommande l'intellectualisme né d'Aristote. Il faut maintenir cependant que ce patronage n'entend pas rendre la foi chrétienne solidaire d'un système philosophique, ni dispenser les philosophes, qui reconnaissent la vérité du thomisme, de justifier leur conviction par des voies exclusivement rationnelles. Les préférences de l'Eglise ont pour limites, comme elles ont pour motifs, les intérêts de sa pensée religieuse. Celle-ci demande que la philosophie respecte les droits absolus de la vérité révélée ; et, de ce point de vue, l'Eglise est en droit de juger la philosophie. L'Eglise n'est pas moins désireuse de garder son indépendance et de ne pas compromettre inutilement son autorité divine. L'estime même dont elle honore une philosophie fondée sur le primat de l'intelligence, dit assez qu'elle ne redoute pas l'usage rigoureux d'une raison droite et forte.

Les considérations qui précèdent, et qui voulaient simplement indiquer quelques-unes des raisons de l'attitude actuelle de l'Eglise à l'égard de l'aristotélisme thomiste, ne peuvent donc, en aucune manière, tenir lieu d'une justification philosophique de ce système.

Si la pensée d'Aristote, corrigée, remaniée, complétée, est encore vivante, elle le doit certainement à la protection de l'Eglise. Mais elle le doit aussi

à l'activité des intelligences qui ont su reconnaître sa valeur et lui permettre de répondre aux questions nouvelles ignorées d'Aristote. Elle continuera de vivre dans la mesure où cette activité saura se maintenir. Heureuse condition, qui oblige à l'effort et au renouvellement de l'intelligence, soumise sans orgueil à la vérité déjà acquise! Le bienfait de l'aristotélisme, les services rendus par lui à la pensée humaine ne seraient épuisés que du jour où les accepterait paresseusement une pensée morte, indigne déjà, par son inertie, du grand philosophe grec.

FIN

HOLY CROSS PROVINCE
PHILOSOPHY DEPT.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE VINGT-SIX DÉ-
CEMBRE MIL NEUF
CENT VINGT-SEPT
SUR LES PRESSES DE
EMMANUEL GREVIN
A LAGNY-S-MARNE.

63722

PB-6162-2
10

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
B485.R641928 C001
ARISTOTE PARIS
3 03

WITHDRAWN

B 485 .R64 1928
Roland-Gosselin, M.-D. b.
1883.
Aristote

DATE | ISSUED TO

B 485 .R64 1928

Roland-Gosselin, M.-D. b.
1883.

Aristote

DEMCO

(Septième mille)

Prix net : 75 francs